COMMENTAIRE

SUR LES

ÉPITRES DE S. PAUL

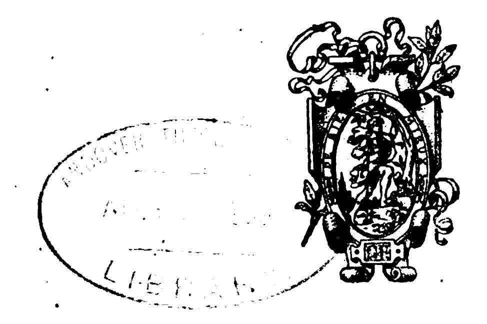
AUX COLOSSIENS

AUX ÉPHÉSIENS ET A PHILÉMON

PAR

HUGUES OLTRAMARE
Docteur en théologie et professeur à l'Université de Genève.

TOME PREMIER



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33
1891

COMMENTAIRE

SUR

LES ÉPITRES DE SAINT PAUL

AUX COLOSSIENS, AUX ÉPHÉSIENS

ET A PHILÉMON

DU MÊME AUTEUR

Commentaire sur l'épître aux Romains. I, 1—V, 11. 1 vol. in-8°. Genève, 1843.

Commentaire sur l'épître aux Romains. 2 vol. in-8°. 1881-1882.

Version nouvelle du Nouveau Testament, avec une Préface de la Compagnie des pasteurs de Genève. Genève, 1873 (avec éditions subséquentes).

GENÈVE. — IMPRIMERIE AUBERT-SCHUCHARDT.

COMMENTAIRE

SUR LES

ÉPITRES DE S. PAUL

AUX COLOSSIENS

AUX ÉPHÉSIENS ET A PHILÉMON

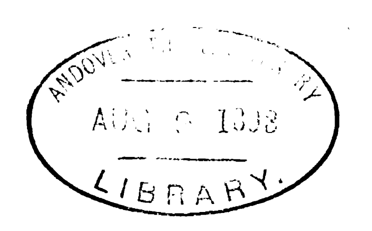
PAR

HUGUES OLTRAMARE
Docteur en théologie et professeur à l'Université de Genève.

TOME PREMIER



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33
1891


LIBRARY.

MATIÈRE DU TOME PREMIER

ÉPITRE AUX COLOSSIENS

INTRODUCTION

COMMENTAIRE

AVANT-PROPOS

Nous avons publié en 1881 et 1882 un *Commentaire sur l'Épître de saint Paul aux Romains*, dans lequel la conception religieuse de l'apôtre se trouve présentée sous un point de vue assez différent de celui qu'on lui attribue généralement dans la Dogmatique et dans les Commentaires. Désireux de contrôler, autant que faire se peut, les résultats nouveaux auxquels nous étions parvenu, nous nous sommes adressé aux écrits qui, dans la collection des épîtres de Paul, ont un intérêt dogmatique et peuvent le mieux nous éclairer sur les idées religieuses de l'apôtre. Dans ce but, nous avons étudié les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens avec leur annexe, l'épître à Philémon, et nous venons, dans ce commentaire, communiquer au public religieux le résultat de nos recherches, parce que nous avons trouvé dans ces épîtres une confirmation du point de vue que nous avons exposé dans notre travail sur l'épître aux Romains.

D'ailleurs ces épîtres, qui forment un petit groupe particulier dans la correspondance de Paul, lors de sa captivité, et sont un élément extrêmement important pour la connaissance de *son* évangile, réclament nécessairement, par suite des difficultés qu'elles présentent, une étude scientifique de celui qui veut en bien comprendre le sens et la portée.

Elles renferment un grand nombre de passages difficiles

à entendre, dont l'interprétation, débattue encore de nos jours, demande un travail souvent long et ardu, de la part du commentateur. Malgré tant de travaux distingués qui ont vu le jour, trop d'interprétations sont restées incertaines, contestables, et plus d'un paragraphe demeure encore obscur.

De plus, elles présentent, quand on les compare entre elles, des ressemblances si surprenantes pour le sens, pour les expressions et même pour le plan, que la question de leurs rapports soulève des problèmes fort délicats, sur lesquels les savants sont bien loin de s'entendre. On se trouve en face d'hypothèses diverses, souvent contradictoires, soutenues de part et d'autre avec une science et un talent incontestables.

Enfin ces écrits appartiennent à une situation historique dans laquelle l'ancienne opposition de la loi et de la foi se trouve dépassée. Le terrain de la discussion a complètement changé. Il s'agit d'une lutte avec la philosophie religieuse de ces temps, de sorte que les pensées de Paul affectent souvent un aspect nouveau ; c'est une nouvelle source de désaccord. La comparaison avec les quatre épîtres incontestées de Paul (Rom. 1 et 2 Cor. Galates), faite au point de vue du langage, du style et des idées, a donné naissance à des difficultés qui, jointes aux précédentes, ont fait révoquer en doute leur origine paulinienne.

A partir de 1830, l'attention des théologiens allemands s'est particulièrement portée sur ces épîtres ; elles sont peu à peu devenues une sorte de champ de bataille, tant ont été vives les discussions qu'elles ont provoquées. De nombreux commentaires ont paru; bien des travaux critiques ont vu le jour; une riche littérature théologique s'est produite; néanmoins on n'est parvenu à aucune solution assez satisfaisante pour qu'on puisse la considérer comme définitive. En France, ces épîtres ont été singulièrement négligées ; les théologiens se sont tenus à l'écart de ces luttes, et un très petit nombre

seulement ont abordé les questions historiques et critiques qui ont été soulevées.

Nous nous proposons de combler cette lacune regrettable, en revisant à nouveau les pièces du procès.

Dans un commentaire suivi, nous nous attachons à l'interprétation des épîtres pour en dissiper les obscurités, en établissant aussi clairement et solidement que possible le sens de chaque passage et le fil continu des pensées de l'auteur. Puis, fondé sur cet exposé, nous étudions, dans une introduction à chacune des lettres, les différents problèmes historiques et critiques qui les concernent, en nous efforçant d'en rechercher la solution scientifique. Ce travail forme le complément de celui que nous avons publié sur l'épître aux Romains. Puisse Dieu lui donner de contribuer à l'avancement de sa connaissance et de son règne.

Hugues OLTRAMARE,
Docteur en théologie.

Genève, 1er novembre 1890.



COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPITRE AUX COLOSSIENS

BIBLIOGRAPHIE

Pères Grecs. **Chrysostôme** (m. 407), Homiliæ in ep. ad Colossenses. Opp. éd. Montfaucon. T. XI, Parisiis 1734. — **Theodoret** (m. 457?), Comm. in 14 div. Pauli epistolas. Opp. T. III, Lutetiæ Parisiorum 1642. — **Jean de Damas** (m. entre 754 et 787). Voy. Joh. Damasceni opp. omnia, Le Quien, Parisiis 1712. — **Ecumenius** (m. à la fin du Xme siècle). Voy. Œcumenii commentaria, Lutetiæ Parisiorum 1631. L'auteur cite quelquefois les opinions divergentes d'Eusèbe, d'Athanase, de Basile le Grand. etc. — **Théophylacte** (m. 1107). Voy. Θεοφυλάκτου ἐξήγησις τ. ἐπιστολῶν τ. ἁγίου Παύλου. Stud. et cura Dom. Augustini Lindselli. Londini, 1636.

Pères Latins. Un commentaire sur les XIII épp. de Paul, faussement attribué à S. Ambroise et connu sous le nom de **Ambrosiaster** (Voy. Ambrosii opp. ed. Bened. Parisiis 1690). On croit que c'est l'œuvre d'un « sanctus Hilarius, » diacre de l'Église romaine, qui vivait du temps de Damase, dans la seconde moitié du IVme siècle (voy. Herzog's Encyclop., 2me éd., article Ambrosiaster). — **Pelage**, Commentarii in ep. ad Colossenses, dans Augustini Opp. T. XII. Antwerpiæ 1703.

XVIe siècle. **Desiderius Erasmus** (m. 1536) est le représentant le plus accompli des humanistes de la Renaissance. Il



ouvrit la voie à une exégèse s'attachant au texte de l'Écriture et exerça une grande influence par la publication de son N. T. accompagné d'annotations, en 1516, et par ses « Paraphrases in N. T. » qui parurent à Bâle et à Louvain, de 1517-1533. — **H. Bullinger** (m. 1554), Commentarii in omnes epp. apost. Tiguri 1539, 1544, 1582. — **Ph. Melanchthon** (m. 1560), Enarratio epistolæ Pauli ad Colossenses. Wittenb. 1559 (voy. Corpus Reform. T. XV, p. 1221-1282). — **Wolfg. Musculus**, Commentar. in epp. ad Philip. Colossenses, etc. Basil. 1565. — **J. Calvin**, Commentaires sur toutes les épistres de l'apostre Saint Paul et aussi sur l'épistre aux Hébrieux, etc. 1560, éd. revue. Lion 1563. — **Th. de Bèze**, Novum Testamentum 1556, 1565. L'éd. de 1598 est « quam accuratissime emendata et aucta, ut quodam modo novum opus videri possit. »

XVIIme siècle. **Joh. Davenant**, évêque de Salisbury, Expositio epistolæ ad Colossenses. Cambridg. 1630. 2me éd. Genevæ 1655. — **Guill. Estius** (van Est, m. 1613), cath., In omnes beati Pauli et septem cath. Apost. epp. commentaria, Lutet. 1679. Rotomagi 1709. — **Cornelius à Lapide** (van den Steen, m. 1637), jésuite, Comm. in V. et N. Testament. Paris. 1621. Comm. in omnes d. Pauli epistolas : ultima ed. Antwerpiæ 1679. — **Hugo Grotius** (m. 1645), Annott. in N. T. Parisiis 1644. — **G. Calixt**, Exposit. litteral. in epp. ad Eph. Col. etc. Helmst. 1664-66. — **J.-H. Suicer**, In epist. S. Pauli ad Coloss. comment. crit. exeget. theolog. Tiguri 1669. — **Abr. Calov** (m. 1686), Biblia N. T. illustrata. Franckf. 1676. — **Hammond** et **Jean Leclerc** (m. 1736), N. T. comm. paraphr. et annott. Henr. Hammondi. Ex anglica lingua in latin. transtulit, suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit J. Clericus. Amst. 1699.

XVIIIme siècle. **J.-Christoph. Wolf**, Curæ philosophicæ et criticæ, T. IV. Basil. 1741. — **J.-Alb. Bengel** (m. 1793), Gnomon N. T. etc. Tubing. 1742-59. 6me ed. posth. Tubing. 1836. — **J.-J. Wettstein** (m. 1754), N. Test. græcum ed. receptæ, cum lectionibus variantibus Codd. mss, editionum aliarum, versionum et Patrum, etc. Amstel. 1752. — **Glo.-Chr. Storr**, Dissertatio in ep. Pauli ad Coloss. Tubing. 1786, et dans Opuscc. academica II, p. 120. Tubing. 1789. — **Zachariæ**, Paraphrast. Erklærung d. Briefe Pauli an d. Gal. etc. Gœtting. 1787.

XIXme siècle. **Joh. Beniam. Koppe**, N. T. græce perpetua annotatione illustratum. Vol. VII. Epistola Pauli ad Coloss. 2me éd. publiée par les soins de J. Heinr. Heinrichs. Gotting. 1803. – **Georg. Rosenmuller**, Scholia in N. T. 5me éd. Norimbergæ 1806. — **Fried. Junker**, Hist. krit. u. philologisch. Commentar ub. d. Brief Pauli an d. Kolosser. Manheim 1828. — **J.-F. v. Flatt**, Vorlesung ub. d. Brief Pauli an d. Philip. Koloss., etc. (ouvr. posth. publié par Kling). Tubing. 1829. Obss. in ep. ad Coloss· pertin., dans opuscc. academica, p. 489. — **Félix Bæhr**, Comment. ub. d. Brief P. an d. Kolosser, mit stæter Berücksichtigung d. ælteren u. neuren Ausleger. Basel 1833. — **W. Steiger**, Der Brief Pauli an d. Kolosser : Ubersetzung, Erklærung, einleitende u. epikritische Abhandlungen. Erlangen 1835. — **W. Bœhmer**, Theolog. Auslegung d. paulinischen Sendschreibens an d. Kolosser. Breslau 1835. — Isagoge in ep. a Paulo ap. ad Colossens. datam, etc. Berol. 1829. — **Herm. Olshausen**, Bibl. Commentar ub. d. N. Testament. Bd 4 (Gal. Eph. Kol. Thess.). Kœnigsberg. 1840. — **Joh.-Ed. Huther**, Comment. ub. d. Brief Pauli an d. Colosser. Hamburg 1841. — **H.-Aug.-W. Meyer**, Kritisch. exeget. Commentar ub. d. N. T. Abth. IX. Gœtting. 1843. 3me éd. 1865. 4me éd. 1867. — **W.-M.-Leb. De Wette**, Kurzgefasstes Handbuch zum N. T. Bd. 2. Theil 4. Kurze Erklærung d. Briefe an d. Colosser, an Philemon, an d. Ephesier u. Philipper. Lpz 1843. 2me éd. 1847. — **L.-F.-O. Baumgarten-Crusius**, Comment. ub. d. Briefe Pauli an d. Ephes. u. Kolosser (publié par Kimmel et Schauer). Iena 1847. — **Ed.-Fr. Dalmer**, Auslegung d. Briefes Pauli an d. Kolosser. Gotha 1855. — **H. Ewald**, Die Sendschreiben d. Ap. Pauli ubersetzt u. erklaert. Gotting. 1857. — Sieben Sendschreiben d. N. Bundes. Gœtting. 1870. — **Dan. Schenkel**, Die Briefe an d. Ephes. Phil. Kolosser, dans Lange's Theologisch. homilitisches Bibelwerk. Bielefeld 1862. — **Fried. Bleek**, Vorlesungen ub. d. Briefe an d. Kolosser, d. Philemon u. d. Ephesier (ouvr. posth. publié par Fried. Nitzsch). Berlin 1865. — **K. Braune**, Die Briefe an d. Epheser, Kolosser, Philipper; dans Lange's Theolog. homilit. Bibelwerk. Bielefeld 1867. — **G. Thomasius**, Praktische Auslegung d. Briefes Pauli an d. Kolosser. Erlang. 1869. — **J.-Chr.-K. v. Hofmann**, Die Briefe Pauli an d. Kolosser u. an Philemon.

Nordlingen 1870. — **Ed. Reuss**, La Bible. Les épîtres pauliniennes, Paris 1878. — **Lord Bishop of Derry**, Colossians, Introduction, commentary, and critical notes, dans The Holy Bible, edited by F. C. Cook. London 1881. — **Klœpper**, Der Brief an die Kolosser. Berlin 1882. — **G. Schnedermann**, Die Gefangenschafts-Briefe d. Ap. Paulus, dans Kurzgefasstes Commentar, publié par Strack et Zœckler. Nordlingen 1888.

Parmi les ouvrages qui se rapportent plus spécialement à l'Introduction à l'ép. aux Colossiens ou à la dogmatique de Paul, nous devons citer :

J.-Dav. Michaelis, Einl. in d. göttlisch. Schriften d. N. Bundes. 3me éd. Gœtting. 1777. — **J.-Gottf. Eichhorn**, Einl. in d. N. T. Lpz. 1812. 2me éd. 1820-27. — **Lh. Berthold**, Hist. krit. Einl. in sæmmtl. Kanon u. Apocryph. Schriften d. A. u. N. T. Erlangen 1812-19. — **Lh. Hug** (cath.), Einl. in d. Schriften d. N. T. 2me éd. Stuttg. 1821. — **Lh. Usteri**, Entwickel. d. paulin. Lehrbegriffes. Zurich 1824. 5me éd. 1834. — **W.-M.-Leb. De Wette**, Lehrbuch d. hist. krit. Einl. in d. kanonisch. Bücher d. N. T. Berlin 1826. 5me éd. Berlin 1848. — **Aug. Schott**, Isagoge historico-critica in libros N. Fœderis. Ienæ 1830. — **Matth. Schneckenburger**, Uber d. Alter d. judischen Proselyten Taufe, etc., avec un appendice Uber d. Irrlehrer zu Kolossæ, 1828. — Beitræge z. Einl. in's N. T. Stuttgart 1832. — Bemerkungen üb. d. Irrlehrer zu Kolossæ, dans Stud. u. Krit. 1832, p. 840. — **Aug. Neander**, Geschichte d. Pflanzung u. Leit. d. christlich. Kirche durch d. Apostel. 1re éd. 1833. 5me éd. Gotha 1862. — **K.-Aug. Credner**. Einl. in d. N. T. Halle 1836. — **H. Bœttger**, Beitræge zur histor. krit. Einl. in d. paulin. Briefe. Gœtting. 1837. — **Ern.-Th. Mayerhoff**, Der Brief an d. Colosser; mit vornehmlicher Berücksichtigung d. drei Pastoralbriefe, kritisch geprüft (ouvr. posth. publié par son frère). Berlin 1838. — **L. Montet**, Introd. in ep. ad Coloss. Mont. 1841. — **Ferd. Guericke**, Neutestamentliche Isagogik. Lpz. 1843. 2me éd. 1854. — **Ferd.-Chr. Baur**, Paulus, d. ap. Jesu-Christi. Stuttg. 1845. 2me éd. publiée par Zeller. Lpz. 1866. — **Alb. Schwegler**, Das apostolische Zeitalter. Tub. 1846. — **K. Wieseler**, Chronologie d. apostolischen Zeitalters. Gœtt. 1848. — **Heinr.-W.-J. Thiersch**, Die Kirche in apost. Zeitalter. Erlang. 1852. —

J.-Ferd. Ræbiger, De christologia paulina contra Baurium commentatio. 1852. — **Ed. Reuss**, Gesch. d. heil. Schriften N. T. 2me éd. Braunschw. 1853. 6me éd. 1887. — Histoire de la Théol. chrétienne au siècle apostolique. 3me éd. Strasb. 1864. — La Bible. Les epp. pauliniennes. Paris 1878. — **Phil. Schaff**, Gesch. d. apost. Kirche. 2me éd. Lpz. 1854. — **Valroger** (cath.), Introd. aux livres du N. T. Paris 1861. — **B. Weiss**, Der Colosserbrief, dans Herzog's Encycl. Vol. XIX, p. 717. 1865. — Lehrbuch d. biblischen Theologie d. N. T. Berlin 1868. — Einl. in d. N. T. 2me éd. Berlin 1889. — **Félix Bungener**, Saint Paul. Genève 1867. — **Jos. Langen** (vieux cath.), Einl. in d. N. T. 1868. 2me éd. Bonn 1874. — **Ern. Renan**, Saint Paul. Paris 1869. — **Max. Krenkel**, Paulus d. Apost. d. Heiden. Lpz. 1869. — **A. Sabatier**, L'apôtre Paul. Paris 1870. 2me éd. 1881. — **Rud.-Fried. Grau**, Entwikel. Gesch. d. neutestam. Schriftthums. Guterloh. 1871. — **H.-Jul. Holtzmann**, Kritik d. Epheser. u. Kolosserbriefe. Lpz. 1872. — Einl. in d. N. T. 2me éd. Freib. I. B. 1886. — **A. Hausrath**, Neutestam. Zeitgeschichte. Heidelb. 1873. — **Ad. Hilgenfeld**, Einl. in d. N. T. Lpz. 1875. — **A. Immer**, Theologie d. N. T. Bern. 1877.

INTRODUCTION

§ 1. Lieu et date de la composition des épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon.

Paul a écrit cinq lettres pendant sa captivité, ce sont les épîtres aux Éphésiens (3, 1. 4, 1. 6, 20), aux Philippiens (1, 7. 13. 17), aux Colossiens (1, 24. 4, 3. 10. 18), à Philémon (1. 9. 10, etc.) et la seconde épître à Timothée (1, 12. 16. 2, 9. 4, 6. 16).

Parmi ces lettres, il en est trois, les épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon, que nous réunissons en un seul groupe, parce qu'elles ont été écrites en même temps et ont été portées toutes trois ensemble à leurs destinataires par le même messager, Tychique, un *cher frère* de Paul, *son fidèle serviteur et collègue dans le Seigneur* (Col. 4, 7. Éph. 6, 21).

Le fait est si évident pour l'épître aux Colossiens et l'épître à Philémon, que jamais la critique ne l'a révoqué en doute. Quand Paul écrit ces deux lettres, il a auprès de lui Timothée, au nom duquel il écrit l'une et l'autre épître (Col. 1, 1. Philém. 1), ainsi qu'Épaphras, le fondateur de l'Église de Colosses (Col. 1, 7-9. 4, 12. 13. Comp. Philém. 21). Tous ses compagnons, dont il envoie les salutations aux Colossiens, Aristarque, Marc, Luc, Démas, sont mentionnés de même dans l'épître à Philémon (Col. 4, 11-14. Comp. Philém. 22), à l'exception seulement de Jésus-Justus. Il est

parlé d'Archippe dans les deux lettres (Col. 4, 19. Philém. 2). Enfin l'esclave fugitif Onésime, qui retourne auprès de son ancien maître, Philémon, avec une lettre de recommandation de Paul (Philém. 10. 13), accompagne Tychique, le porteur de la lettre aux Colossiens (4, 7-9). — Quant à l'épître aux Éphésiens, elle est remise au même porteur que l'épître aux Colossiens. Paul y parle de la personne de Tychique et du but de son message, dans des termes tellement identiques (Éph. 6, 21. 22. Comp. Col. 4, 7.8) qu'on ne saurait douter qu'il s'agît d'une seule et même mission. Bien mieux! ce qui est particulièrement grave, ce sont les rapports frappants de parenté que ces deux lettres présentent. Elles sont sœurs par leur ressemblance comme par leur dissemblance. Elles se ressemblent dans le style, dans les mots et par des développements parfois identiques jusque dans les expressions, notamment dans la partie parénétique. Leur dissemblance même, comme nous le ferons voir dans la comparaison de l'une avec l'autre, les relie intimement l'une à l'autre, parce qu'elle met en lumière le rapport étroit qui les unit. Elles procèdent d'une seule et même pensée, qui les a fait naître toutes deux ensemble et, pour ainsi dire, coup sur coup. *Harless* (p. LIX) fait remarquer avec raison, dans Éph. 4, 21, une expression (*καὶ ὑμεῖς*) qui ne se peut expliquer qu'en supposant que Paul, en écrivant aux Éphésiens, a encore présente à l'esprit la lettre qu'il vient d'écrire aux Colossiens (voy. Comm. h. l.).

Cette simultanéité des trois épîtres a l'assentiment de la grande majorité des critiques[1].

[1] On n'aurait jamais révoqué en doute ce groupement, s'il n'en résultait pas un embarras relatif à la personne de Timothée. En effet, Paul, qui écrit les épîtres aux Colossiens et à Philémon en son nom et au nom de Timothée, passe ce dernier sous silence dans l'épître aux Éphésiens, ce qui est contre son habitude et d'autant plus singulier que Timothée l'avait aidé dans son évangélisation à Éphèse et était bien connu des

Si nous comparons maintenant ce premier groupe de trois épîtres avec les deux autres épîtres, l'épître aux Philippiens et la seconde épître à Timothée, nous arrivons assez vite à reconnaître qu'elles ont dû être écrites à un certain intervalle les unes des autres et dans l'ordre suivant : d'abord et en une seule fois les épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon ; plus tard l'épître aux Philippiens, et, à la fin de la captivité, la seconde épître à Timothée[1].

Ce nouveau fait ressort avec évidence de la simple lecture des épîtres, qui nous fait connaître une modification bien accentuée dans les sentiments de Paul, provenant d'une situation qui va s'aggravant d'une manière très sensible. « De l'un à l'autre groupe, comme dit Reuss (Epp. paulin., p. 139), l'horizon est changé, l'entourage de l'auteur n'est

Éphésiens. Ne sachant comment résoudre cette difficulté, plusieurs critiques ont sacrifié l'idée du groupement. Ils ont vu dans ce fait la preuve que Timothée, qui était auprès de Paul au moment où il écrivait les épîtres aux Colossiens et à Philémon, était absent lorsqu'il écrivit l'épître aux Éphésiens. (Pour ce motif, *Braune*, p. 11, fait écrire l'épître aux Éphésiens quelques mois avant l'épître aux Colossiens, et *Scheckenburger*, Beitræge, etc., p. 143, la fait écrire à Césarée, et Colossiens et Philémon à Rome.) — D'autre part, comme Timothée était éloigné de Paul quand l'apôtre lui écrivit sa seconde épître (2 Tim.) et que dans cette épître il est question d'une mission de Tychique à Éphèse (4, 12), quelques-uns ont voulu en conclure que l'épître aux Éphésiens avait été écrite peu de temps avant la deuxième épître à Timothée (*Hug*. Einl. II, p. 372. *Rinck* dans Stud. Krit. 1849, p. 956). — Enfin, comme plusieurs placent cette seconde épître à Timothée à la fin de la seconde captivité de Paul à Rome, ils y placent de même l'épître aux Éphésiens, qui se trouve ainsi avoir été écrite plusieurs années après les épîtres aux Colossiens et à Philémon (*Estius*, *Pearson* dans Annales paulin. *Spanheim*, Hist. eccl. *Nain de Tillemont*, dans Mémoires pour servir à l'hist. eccl. et dans sa Vie de saint Paul, etc., etc.) Nous montrerons que ce silence s'explique fort bien sans recourir à une absence de Timothée.

[1] Voyez *Wieseler*, Chron., p. 422-430. *Hug* (Einl. II, p. 372) prétend que Tychique porta les deux épîtres (Eph. Col.) en Asie, mais dans des temps différents : d'abord l'épître aux Éphésiens avec 2 Timothée, plus tard les épîtres aux Colossiens et à Philémon.

plus le même, l'avenir se présente sous d'autres couleurs. » Dans la seconde épître à Timothée, écrite de Rome (1, 17), après une première plaidoirie (4, 16) qui n'a pas amené la libération du prisonnier et n'a abouti qu'à un « *non liquet* » prononcé par le tribunal, Paul sent « *qu'il sera immolé et que le moment de son départ est imminent* » (4, 6. 7). Personne ne l'a soutenu de sa présence dans cette comparution solennelle (4, 16), et ses meilleurs amis sont dispersés (4, 10-12. 19, 20). C'est dans le sentiment de son isolement et sous le coup d'une fin prochaine qu'il écrit à Timothée « *de se hâter de venir auprès de lui, avant l'hiver* » (4, 9. 20). Déjà, quand il écrit à ses chers Philippiens, l'horizon s'était assombri. Timothée est auprès de lui, et son cœur a été réjoui par la visite d'Épaphrodite, ce porteur des libéralités des Philippiens, qui se dispose à le quitter. Il poursuit sans doute son évangélisation, mais il est tracassé par les judaïsants (3, 2 sqq.) qui, au lieu de reconnaître la charge dont Dieu l'a revêtu, propagent l'évangile « *dans un esprit de rivalité et en cherchant à lui faire éprouver quelque vexation dans sa captivité* » (1, 15-17). Enfin la pensée de la mort se présente à lui, et, quoiqu'il espère de voir son innocence reconnue et soit résolu à glorifier franchement Christ dans sa personne (1, 20. 21), l'éventualité d'une condamnation vient assiéger son esprit. — Dans le groupe des trois épîtres « se dessine, comme dit Reuss, une situation toute différente. Là, il n'y a pas la moindre allusion, soit à un danger immédiat, à un arrêt de condamnation à prévoir, soit à des menées d'adversaires jaloux, à des intrigues de faux frères. Tout en étant privé de sa liberté personnelle, l'auteur voit des amis, il reçoit des visites du dehors (comp. Act. 21. 22), il se préoccupe des intérêts de ses Églises lointaines et son entourage ne lui cause pas de soucis. » Il se livre avec ardeur à la prédication de l'évangile (Éph. 6, 18. Col. 4, 3) et espère même que, grâce aux prières des siens, il leur sera bientôt rendu (Philém. 22).

Ces considérations nous amènent à conclure que ces différentes épîtres témoignent « d'un changement très notable, » qui s'accomplit peu à peu dans la situation de Paul; qu'elles ont dû être écrites à une certaine distance les unes des autres et que l'ordre de leur succession est bien celui que nous avons indiqué.

Reuss pousse la conclusion plus loin. Il pense qu'à ce changement de situation correspond un changement de lieu. « Dans le premier groupe des trois épîtres il ne s'agit que d'une accusation préventive, injustement prolongée, il est vrai, par le mauvais vouloir d'un magistrat compromis et cupide, tandis que de l'autre côté [dans Philippiens et 2 Timothée] nous avons devant nous l'accusé positivement suspect que l'ombrageuse police impériale ne voulait plus lâcher. Les premières épîtres ont été écrites à Césarée, les autres à Rome. »

Cette conséquence ne nous paraît pas justifiée. La situation de Paul, passant de Césarée à Rome, ne s'était pas aggravée. L'apôtre espérait plus de justice de la haute cour impériale, qu'il n'en avait trouvé auprès des procurateurs intéressés. Les *litteræ dimissoriæ*, autrement dit le dossier d'accusation envoyé de Césarée, n'était pas bien compromettant, puisque, dès l'arrivée du prisonnier, le préfet du prétoire l'avait autorisé à habiter dans un logement privé. Ses accusateurs du reste étaient éloignés et il leur fallait du temps pour recueillir des preuves. De longs mois devaient s'écouler avant que la cause fût appelée devant le tribunal de César. D'autre part, Paul avait été reçu à bras ouverts par les chrétiens de Rome venus à sa rencontre, et il n'avait trouvé d'opposition que dans la juiverie de Rome. Les judaïsants dont il est parlé dans l'épître aux Philippiens ne vinrent que plus tard (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., I vol., p. 107). Enfin nous verrons qu'il y a dans les trois épîtres des détails qui conviennent mieux au séjour de Paul à Rome

qu'à son séjour à Césarée. Nous ne saurions donc admettre que le changement de situation attesté par l'épître aux Philippiens et par la seconde épître à Timothée, comparées au premier groupe d'épîtres, corresponde à un changement de lieu.

Reuss, il est vrai, cherche à corroborer sa conclusion par un autre argument. « Si toutes ces épîtres, dit-il, avaient été écrites au même endroit et par conséquent dans un laps de temps assez restreint [deux ans environ, Act. 28, 30], on se trouverait en présence de contradictions très embarrassantes, pour ne pas dire insolubles, partant très compromettantes. » Et il illustre sa pensée par des exemples, qui ne nous paraissent pas concluants, dès qu'on retient l'ordre de succession tel que nous l'avons indiqué plus haut, et tel qu'il ressort de la lecture des lettres. « Ainsi, dit-il, dans la seconde épître à Timothée (4, 13), Paul raconte qu'il a envoyé Tychique à Éphèse. Cette mission est, en effet, annoncée comme prochaine aux Colossiens (4, 7) et aux Éphésiens (6, 21). Nous en concluerons, sans nous tromper, que l'épître à Timothée a dû être écrite après les deux autres. » — D'accord. « Mais par contre, nous dit Reuss, nous apprenons par ces dernières (Col. 1, 1. Comp. Philém. 1) que Timothée était auprès de Paul quand celui-ci écrit ces mêmes épîtres. Si elles avaient été écrites à Rome, elles ne l'auraient donc été qu'après l'arrivée de Timothée dans cette ville où l'apôtre l'avait prié de venir le rejoindre. C'est même dans ce but que cette épître a été écrite, laquelle serait nécessairement antérieure aux trois autres, ce qui est juste le contraire de ce que nous venons de constater par le premier rapprochement. » — Nullement. Timothée était à Rome, lorsque Paul écrivit de cette ville, d'abord aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon (Col. 1, 1. Philém. 1). Il y était encore lorsque Paul écrivit ensuite aux Philippiens (1, 1) et qu'il leur annonce qu' « *il l'enverra à Philippes, dès qu'il aura vu clair dans ses affaires* » (2, 24). Il l'envoya, en effet, et c'est

pour le rappeler en hâte auprès de lui, qu'il lui écrivit plus tard (2 Tim.), parce que ses affaires allaient très mal à Rome : il venait de faire sa première plaidoirie et n'avait pas été libéré. Il n'y a donc aucune contradiction.

Reuss donne un second exemple. « Un certain disciple nommé Démétrius (Démas) se trouve dans la société de Paul au moment où celui-ci écrit aux Colossiens (4, 14) et à Philémon (ỹ. 21), et nous apprenons par l'épître à Timothée (4, 10) que ce personnage a quitté Paul contre le gré de l'apôtre. Il en résulte clairement que cette épître est postérieure aux deux nommées d'abord. » — C'est juste. « Mais, ajoute Reuss, dans cette même épître (4, 11), Paul, en appelant son jeune ami à Rome, lui recommande d'amener aussi Marc. Or Marc était avec Paul, lorsqu'il écrivait aux Colossiens (4, 10) et à Philémon (ỹ. 24), ce qui prouverait que l'épître à Timothée est la première en date. » Nullement. Marc était à Rome, lorsque Paul écrit aux Colossiens et à Philémon; mais il était sur le point de partir, peut-être même pour passer à Colosses (Col. 4, 10). Quand Paul écrit plus tard à Timothée, à la fin de sa captivité, Marc n'était pas revenu et Paul prie Timothée de le ramener avec lui. Tout concorde. On peut voir qu'il n'est pas besoin « pour se débarrasser de ces contradictions de faire des hypothèses à perte de vue sur les voyages réitérés que toutes ces personnes auraient faites dans un sens ou dans l'autre; » il n'y a qu'à suivre les indications en tenant compte de l'ordre de succession des épîtres mêmes.

Si nous en croyons la tradition, Paul aurait écrit les épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon pendant sa captivité à Rome. La tradition est unanime sur ce point et, à défaut d'arguments positifs, ce témoignage n'est pas sans valeur[1]. Jusqu'en 1829 les critiques et les commentateurs

[1] Les Pères qui parlent du lieu de la composition s'accordent à men-



se sont en général rangés à cet avis. David Schulz, le premier, a émis des doutes à cet égard, et il a été suivi dans cette voie par un assez grand nombre de docteurs, qui ont prétendu que ces lettres dataient de Césarée, de sorte que cette opinion semble aujourd'hui prévaloir[1]. On a lieu d'être surpris de ce rejet de la tradition par la critique moderne. Lorsqu'on examine de près les raisons que ces docteurs mettent en avant, on n'a pas de peine à remarquer que ce ne sont que des présomptions à ce point contestables, que les uns repoussent les raisons qui paraissent décisives aux autres, et qu'ils n'ont pu trouver un terrain solide, commun à tous, pour y asseoir leur conclusion[2].

En entrant dans ce débat, nous devons éliminer d'entrée un certain nombre de considérations, qui, après avoir été mises en avant par certains critiques, sont abandonnées par la plupart des autres. *a*) *Schott* (p. 273) trouve étonnant que Paul ait pu recevoir à Rome, qui est si éloignée de l'Asie, des nouvelles aussi circonstanciées de l'état des Églises de l'Asie mineure et de la Phrygie, pour parler

tionner Rome, et nous retrouvons cette donnée dans les souscriptions des Mss. A B*** KLP, 12, 42, 67, etc.

[1] *Dav. Schulz*, Stud. Krit. 1829, p. 612-617. *Schott*, Isag., p. 272. *Schneckenburger*, Beitræge, etc., p. 144. *Bœttger*, Beitræge, etc., II, p. 37 [Il pense que l'emprisonnement de Paul à Rome n'a duré que cinq jours et qu'il a passé le reste des deux années en liberté]. *Wiggers*, Stud. Krit. 1841, p. 436. *Meyer*, *De W.*, Einl. 1848, p. 277 (autrement, comm. 1847, p. 12). *Thiersch*, Kirche im apost. Zeitalt. 1852, p. 176. *Reuss*, Gesch. d. N. T., p. 99. Epp. pauliniennes, p. 161. *Schenkel*, *Weiss*, dans Herzog's Encyclop., vol XIX, p. 718. Einl., p. 252. *Bungener*, *Krenkel*, *Hilgenfeld*, Einl. in N. T. 1875, *Immer*, Theol. N. T. 1877, p. 357. *Sabatier*, *Hausrath*, Neutestamentt. Zeitgeschicht, III Th., p. 45. *De Pressensé*, le Siècle apost., IIe v., p. 6, 1889 — *Graul* combat Schulz et Schott dans Dissertatio de Schulzii et Schottii sententia, scripsisse Paulum suas ad Eph. Coloss. et Philemonem epistolas in cæsarensi captivitate, Lips. 1836.

[2] Ainsi *Wiggers*, p. 446, reconnaît que les raisons données par ses devanciers n'ont absolument rien de décisif.



comme il le fait, notamment dans l'épître aux Colossiens[1]. — Mais il ressort de cette épître même, que Paul tient ces renseignements d'Épaphras, le fondateur de l'Église de Colosses (Col. 1, 7. 8. 4, 11. 12. Philém. 24), et nous ne voyons pas pourquoi Épaphras ne serait pas allé le trouver à Rome aussi bien qu'à Césarée. La distance n'a rien à faire ici. L'important pour Épaphras, c'était de conférer avec l'apôtre des Gentils pour recevoir ses directions, mais surtout pour qu'il intervînt personnellement dans ces débats, qui le préoccupaient singulièrement (Col. 4, 12. 13) et qui prenaient de l'extension à Laodicée, à Hierapolis (Col. 4, 13) et vraisemblablement dans d'autres Églises de l'Asie Mineure. — *b*) *Schulz* (p. 614) trouve invraisemblable que tous ces disciples et amis de l'apôtre, qui sont mentionnés dans ces lettres, Timothée, Tychique, Épaphras, Luc, Aristarque, Marc, cousin de Barnabas, Démas, Jésus-Justus, se rencontrent ensemble à Rome, auprès de Paul, si peu de temps après son arrivée[2]. Nous ferons remarquer que cette rencontre à Rome n'a pas lieu si tôt qu'on le veut bien dire (cont. *Schulz*, *Wiggers*) : ce n'est guère qu'après un an de captivité dans la capitale, que ces lettres ont été écrites. Il y a là un temps bien suffisant pour permettre ce concours autour de l'apôtre, qui n'avait pas cessé d'être l'âme de l'évangélisation en pays païen et qui la dirigeait au moyen de ses disciples. On affluait continuellement à Rome de toutes les provinces de l'empire, de sorte qu'il n'était pas difficile de trouver l'occasion et les moyens de s'y rendre. D'autre part nous savons que Luc et Aristarque ont suivi Paul à Rome (Act. 27, 2), que Timothée s'y est aussi rendu

[1] *Wiggers* et *Meyer* rejettent cette considération. Elle est combattue par *Harless* et *Wieseler*.

[2] De même *Schott*, *Wiggers*, *De W.*, Einl. *Bungener*, *Hilgenfeld*. Mais *Meyer* rejette cet argument. Il est combattu par *Wieseler*, *Steiger*, *Bleek*, *Holtzm.*, p. 283. *Weiss*, Einl., p. 252.

(Phil. 1, 1. 2, 29). Nous montrerons plus loin, en combinant les données tirées de Philippiens et 2 Timothée avec nos trois épîtres, que Marc, Tychique et Démas ont dû s'y rencontrer[1]. Quant à Épaphras, qui désirait consulter l'apôtre des Gentils, le promoteur du grand mouvement religieux en Asie, il lui était indifférent qu'il fût à Rome ou à Césarée[2]. L'embarras est plus grand quand il s'agit d'une réunion à Césarée. Luc et Aristarque s'y trouvent sans doute (Act. 27, 2). Timothée et Tychique ont, il est vrai, accompagné Paul à Jérusalem (Act. 20, 4-6); mais rien n'indique qu'ils soient restés auprès de lui durant sa captivité à Césarée. Quant à Marc et à Démas, on n'en sait rien. Si l'on croit donc pouvoir tirer ici quelque conséquence sur le lieu de la réunion, la présomption serait en faveur de Rome plutôt que de Césarée. — *c*) *Schulz* (p. 615[3]), se fondant sur ce que Paul dit que la séparation d'Onésime d'avec son maître a été *de peu de temps* (πρὸς ὥραν, Philém. 15), en conclut qu'une semblable expression ne permet pas d'admettre qu'Onésime se soit enfui jusqu'à Rome, parce que, dans ce cas, la séparation aurait été nécessairement d'une assez longue durée. « Paul ne dit pas d'une manière absolue que la désertion de l'esclave ait été de courte durée, il le dit relativement à sa

[1] *Wiggers*, p. 441, reconnaît la présence à Rome de Luc, Aristarque et peut-être de Timothée, à cause de Phil. 1, 1. Il affirme que cela ne peut pas être prouvé pour les autres, parce que l'on ne peut s'appuyer sur 2 Tim., qui, selon lui, a été vraisemblablement écrit pendant une seconde captivité de Paul à Rome. Pour nous, qui ne croyons pas à cette seconde captivité, l'argument de *Wiggers* ne porte pas.

[2] On a voulu (*Meier*, p. 278) identifier Epaphras avec Epaphrodite (Phil. 4, 18) afin de conclure que les trois épîtres avaient, comme l'ép. aux Philippiens, été écrites de Rome. A tort certainement, Epaphras était Colossien (Col. 4, 12) et était venu consulter Paul sur les affaires de Colosses, tandis qu'Epaphrodite était Philippien (Phil. 2, 25. 4, 18) et était venu apporter à Paul un subside de la part des Philippiens.

[3] De même *Schott*. L'argument est rejeté par *Wiggers* et par *Meyer*. Il est combattu par *Harless*, p. LXIV, *Wieseler*, p. 417.

conversion : « *Peut-être aussi Onésime n'a-t-il été séparé de « toi momentanément* (πρὸς ὥραν), *qu'afin que tu le recou- « vres pour l'éternité, non comme un esclave, mais comme « un frère bien-aimé.* » Qui ne voit que l'absence d'Onésime n'est dite momentanée que relativement à l'éternité? Une séparation qui durerait dix ans serait encore momentanée en comparaison d'une réunion pour l'éternité » (*Harless*, p. LXIV). — *d*) *Meyer* (p. 19[1]), s'emparant du passage Éph. 6, 21 : « Tychique vous donnera de mes nouvelles, afin que *vous sachiez*, *vous aussi* (ἵνα εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς), tout ce qui me concerne, » pense que ce « *vous aussi* » indique que, dans la pensée de Paul, Tychique n'arrivera chez les Éphésiens qu'après avoir accompli son message chez d'autres. Or ces autres, ce sont les Colossiens (Col. 4, 8. 9) et Paul savait que c'était chez eux que Tychique se rendrait tout d'abord. En conséquence, le point de départ devait être Césarée plutôt que Rome. — Mais ce καὶ ὑμεῖς se rapporte à l'ordre dans lequel les épîtres ont été écrites, non à l'ordre dans lequel les visites de Tychique devaient avoir lieu (voy. Comm. Éph. 6, 21). — *e*) *Wiggers* (p. 448) n'est pas plus heureux (pourtant c'est son second argument décisif) quand il s'attache au verset suivant, où Paul dit aux Éphésiens « qu'il leur envoie Tychique *tout exprès* (ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, 6, 22) pour qu'ils connaissent l'état de ses affaires, » et qu'il croit pouvoir conclure de cette expression « *je vous l'envoie tout exprès*, » que l'envoi de Tychique à Colosses ne comportait pas *nécessairement* son passage à Éphèse. Or si Tychique eût été envoyé de Rome, il devait tout naturellement passer par Éphèse, en sorte qu'une semblable expression eût été déplacée dans l'épître aux Éphésiens; elle n'était de mise qu'en supposant que le départ avait lieu de Césa-

[1] Cet argument est reproduit par *Schenkel*, non par les autres docteurs. Il est rejeté par *De W.* et combattu par *Harless*, p. LIX, *Wieseler*, p. 417, *Weiss*, Einl. p. 252.

rée[1]. — Nous ne voyons pas pourquoi Paul, en chargeant Tychique d'une double mission, l'une pour les Éphésiens, l'autre pour les Colossiens, ne se serait pas exprimé de la même manière à l'égard de l'une et de l'autre (Éph. 6, 22 = Col. 4, 8), quel que soit le lieu de départ. La considération de la route à suivre n'y entre pour rien. Nous montrerons que l'épître aux Éphésiens, qui est une épître circulaire, a dû être portée d'abord à Éphèse et déposée finalement à Laodicée. En tout cas, nous ne croyons pas qu'on puisse rien conclure de certain sur le lieu de départ, car si cette voie est naturelle en supposant que Tychique parte de Rome, il n'en est pas moins vrai qu'il aurait pu suivre le même itinéraire en partant de Césarée.

En vérité, toutes ces raisons ne valent pas la peine qu'on s'y arrête, et nous avons hâte d'aborder celles qui ont trouvé le plus d'écho parmi les partisans de la composition des lettres à Césarée, bien qu'ici encore l'unanimité leur fasse défaut. Pour nous, nous les trouvons impuissantes à faire rejeter la tradition ecclésiastique.

1° Il est bien plus naturel et vraisemblable, nous dit-on, qu'Onésime se soit enfui de Colosses à Césarée, qu'il n'ait entrepris un long voyage sur mer, pour aller jusqu'à Rome[2]. — Est-ce réellement plus naturel? plus vraisemblable? Colosses est plus près de Césarée que Rome; sans doute. Mais le commerce entre Rome et les villes du littoral de l'Asie était bien autrement actif qu'avec Césarée, et il était bien plus facile de trouver à s'engager sur un navire en partance pour la capitale que pour la Palestine. L'esclave fugitif n'avait guère le temps d'attendre et l'occasion devait s'offrir

[1] Cet argument nouveau de *Wiggers* est rejeté par *Meyer*, p. 19 (note). Il est combattu par *B.-Crus.* et *Braune.*

[2] *Schott*, *Meyer*, *De W.*, Einl. p. 277, *Schenkel*, *Bungener*, *Hilgenfeld*, p. 330 — Voy. là-contre, *Néander*, Pfl., p. 389, *Harless*, p. LXIV, *Wieseler*, p. 417, *Guericke*, p. 324, *Holtzmann*, p. 283, *Weiss*, Einl. p. 252.

bien plus facilement pour Rome que pour Césarée. D'ailleurs, quand il s'agit de s'enfuir et de se cacher, ce qui est naturel, c'est de fuir le plus loin possible, dans le lieu qu'on croit le plus sûr et où l'on pourra le mieux se tirer d'affaire en demeurant inconnu. Rome, la cité populeuse, immense, présentait à cet égard des ressources infinies, et devait attirer à elle (comme aujourd'hui Paris ou Londres) tout ce qui était en rupture de ban; tandis que Césarée, ville de garnison, résidence du procurateur romain, n'était qu'une petite ville où les gens se connaissaient tous, pour ainsi dire, et où un nouveau venu était vite dépisté. L'esclave fugitif avait incomparablement plus de chance d'échapper aux *fugitivarii* dans la grande ville où affluaient chaque jour des étrangers de tout pays, de toute nation et de toute condition. Meyer répond que cette police était bien plus dangereuse à Rome et surtout auprès d'un prisonnier d'État. Mais l'esclave n'était pas chrétien quand il s'enfuit, puisque Paul l'a converti dans sa captivité (Philém. 10) et ce fut fortuitement qu'il le connut. Il s'était enfui avant que Paul vînt à Rome. Nous ne saurions donc rien conclure de certain pour Césarée d'une semblable considération, et Wiggers lui-même y renonce (p. 446).

2° On a considéré l'absence du nom d'Onésime dans Éph. 6, 22, et sa présence dans le passage parallèle Col. 4, 9, comme un indice du départ de Tychique et d'Onésime de Césarée[1]. Si les trois lettres ont été écrites de Rome, Tychique et son compagnon ont dû se rendre d'abord à Éphèse, puis de là à Colosses, et l'on est fondé à croire que, dans ce cas, Paul aurait parlé aux Éphésiens d'Onésime en même temps que de Tychique (comp. Col. 2, 8. 9) pour

[1] *Wiggers*, p. 446 : c'est son premier argument décisif. De même *Meyer* et *Schenkel*. Cet argument est rejeté par *De W.*, Einl. p. 277. Il est combattu par *Wieseler*, p. 417, *Hofm.*, Coloss. brief, p. 191.

préparer une bonne réception à Onésime de la part des Éphésiens. Si, au contraire, les lettres ont été écrites de Césarée, Tychique a dû se rendre d'abord à Colosses, où il a laissé son compagnon Onésime, puis de là à Éphèse, en sorte qu'il n'y a plus rien d'étonnant à ce que Paul ne parle pas d'Onésime dans cette dernière lettre. — En général, les arguments *à silentio* sont toujours précaires, parce que le silence peut provenir de tant de causes diverses, appréciables ou non, qu'on n'en saurait tirer un argument positif. D'ailleurs ce silence s'explique assez par le fait que dans l'épître aux Éphésiens, Paul s'abstient de parler de personne, sauf du porteur de la lettre, Tychique, parce que c'est une circulaire destinée soit aux Éphésiens, soit à d'autres Églises de l'Asie. Qu'est-ce que le nom d'Onésime a affaire là dedans? Ne suffit-il pas qu'Onésime soit le compagnon de Tychique pour être le bienvenu? L'argument qu'on tire du parallèle, Col. 4, 8. 9, va à fin contraire : si Paul y parle d'Onésime, c'est, comme il le dit, qu'Onésime est de Colosses (ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν). C'est une manière de le recommander à l'intérêt des Colossiens. Philémon, qui réside à Colosses, se trouvera d'autant plus lié par ce fait.

3° Enfin, la parole de Paul à Philémon, ℣. 21 : « *Prépare-moi en même temps un logement, car j'espère que, grâce à vos prières, je vous serai rendu,* » a fourni à Meyer (p. 19) son principal argument[1]. A l'entendre, « cette parole suppose un lieu de captivité plus rapproché de Colosses que ne l'était Rome, surtout quand on tient compte de la navigation de ces temps-là. Bien mieux! — et c'est ici le point principal — on doit admettre, d'après cette demande, que Paul pensait, après sa libération qui ne devait pas tarder, se

[1] De même *Dav. Schulz*, p. 616, *Schenkel, Bungener, Weiss*, Herzog's Encycl. XIX, p. 718, Einl. p. 252. Cet argument est abandonné par *Schott, Wiggers*, p. 445 et *Reuss*, Epp. paulin., p. 141. Il est longuement combattu par *Wieseler*, p. 418.

rendre *directement* de son lieu de captivité en Phrygie, notamment à Colosses, auprès de Philémon, sans faire de voyage intermédiaire, autrement la prière de lui préparer un logement *au temps de la réception d'Onésime* ne serait pas motivée. D'autre part, on voit par Phil. 2, 24, que, lorsque Paul était captif à Rome et espérait encore être mis en liberté, il avait la pensée de se rendre de Rome, non en Espagne, comme il en avait conçu le plan (Rom. 15, 29), mais en Macédoine, ce qui ne concorde pas avec la demande d'un logement faite à Philémon. Cette dernière demande s'explique, au contraire, très bien, si Paul était prisonnier à Césarée, quand il écrivit les trois lettres : il avait l'intention, après sa libération qu'il croyait prochaine, de se rendre de Césarée en Phrygie et en Asie, puis de poursuivre son ancien plan en se rendant à Rome. »

Ce qu'il y a de curieux, c'est que ce même détail est présenté par d'autres comme un argument décisif en faveur de Rome [1]. Écoutons Bleek : « Paul prie Philémon de lui préparer en même temps un logement, car il espère que, grâce à leurs prières, il leur sera rendu. Il indique par là son intention de se rendre en Asie Mineure et à Colosses après sa libération. D'autre part, l'espérance qu'il exprime aux Philippiens (2, 24), dans sa lettre écrite certainement de Rome, d'aller bientôt chez eux en Macédoine, concorde avec ce désir, car il pouvait facilement passer de Macédoine en Asie Mineure. Cela ne s'harmonise pas bien avec la supposition qu'il écrit de Césarée. En effet, avant son arrestation à Jérusalem, l'apôtre avait conçu le plan de se rendre de Jérusalem à Rome, et de là en Espagne (Rom. 15, 24-25); et immédiatement après son arrestation à Jérusalem, il avait eu une vision dans laquelle le Seigneur lui annonçait qu'il

[1] *Anger*, d'après Wiggers, p. 439. *De W.* Comm., p. 13. *Wieseler*, p. 418. *Bleek*, p. 5.

devait lui rendre témoignage à Rome (Act. 23, 11). En conséquence on peut admettre avec certitude, que pendant le temps de sa captivité à Césarée, il avait le projet de se rendre immédiatement et aussitôt que possible à Rome, après sa libération. Il n'est pas vraisemblable que, pendant ce temps, il ait songé et même ait exprimé la pensée de se rendre immédiatement après sa libération en Phrygie et dans l'Asie Mineure. » — « Cette pensée ne pouvait lui venir qu'à Rome, non à Césarée » (*De W.* Comm. p. 13).

Ces conclusions nous paraissent également précaires, échafaudées qu'elles sont sur un mot, dont on exagère l'importance et sur des intentions qu'il est difficile de contrôler. Reuss, qui admet que les épîtres ont été écrites de Césarée, demande avec raison (p. 141) « ce que peut peser dans la balance de la critique une phrase de simple politesse, car au fond il n'y a que cela. » Il ne pouvait venir à l'esprit de Philémon que la visite de Paul suivît de près le retour d'Onésime, car en ajoutant : « *J'espère que, grâce à vos prières, je vous serai rendu* » (non « *bientôt rendu* »), Paul montre assez qu'il ne sait pas lui-même quand il pourra mettre à exécution ce désir, dont Philémon doit être flatté. Fallait-il donc de bien longs préparatifs pour recevoir chez soi l'apôtre ? Puis, quand Paul écrit de Rome aux Philippiens (2, 24), qu'il espère se rendre en Macédoine, pense-t-on qu'on soit en droit de voir là une parole qu'on doive relier à ce qui a été écrit à Philémon ? Ne sont-ce pas des désirs que l'amitié exprime, mais qui sont toujours nécessairement subordonnés aux circonstances et aux exigences de l'évangélisation ? Nous ne saurions, en vérité, rien conclure de cette demande de Paul, ni pour Césarée contre Rome ni pour Rome contre Césarée.

Cette levée de boucliers des docteurs modernes ne nous a pas fait entrevoir la moindre raison plausible pour dater ces lettres de la captivité de Césarée. D'autre part, Schulz

(p. 613) affirme « qu'il ne s'y trouve absolument rien qui puisse fonder la pensée qu'elles ont été écrites de Rome. » Nous serions donc réduits à nous reposer sur la tradition ecclésiastique. Il est vrai que Reuss l'accuse d'être bien tardive (p. 138) et que Wiggers (p. 438), la trouve insuffisante pour baser une certitude historique[1]. Néanmoins, en l'état où sont les choses, nous ne pensons pas qu'elle soit sans valeur. Si les témoignages sont tardifs, ils ont le mérite d'être unanimes et l'étude la plus minutieuse des épîtres n'a rien su trouver qui puisse la démentir. Mais retournons le tableau, et voyons à notre tour, si, à défaut de raisons nettes et bien décisives, nous ne trouverions pas dans ces épîtres quelques détails qui porteraient nos regards du côté de Rome plutôt que du côté de Césarée.

Le premier point sur lequel nous devons attirer l'attention, est la liberté relativement plus grande qui fut laissée à Paul dans sa captivité de Rome, et qui nous paraît seule en harmonie avec l'activité apostolique dont ces épîtres portent la trace[2].

On sait que, lorsque le tribun Lysias eut envoyé Paul lié à Césarée, le procurateur Félix le fit garder dans le prétoire d'Hérode (Act. 23, 35). Après que les délégués du Sanhédrin eurent porté plainte contre Paul, Félix sursit au jugement, et « *commanda alors au centurion de tenir Paul en prison,* » mais « *d'avoir des égards, notamment de n'empêcher aucun des siens*, parents ou amis, *de lui rendre des services.* » Ils pouvaient donc visiter le prisonnier et adoucir matériellement ses privations (voy. Wieseler, p. 382). Il

[1] *Wiggers*, p. 449, dit que la tradition ecclésiastique a son origine dans une fausse interprétation de 2 Tim. 4, 9 : c'est une pure hypothèse.

[2] Contre *Schott*, p. 275, *Wiggers*, p. 438, *Schenkel*, *Meyer*, *Bungener*, *Weiss*, Einl. p. 252. Voyez sur ce point *Néander*, p. 389, *Meier*, p. 229, *Olsh.* p. 233, *De W.*, Comm., p. 13, Einl., p. 277, *Wieseler*, p. 420, *B.-Crus. Guericke*, p. 333, *Bleek*, *Hofm.* Coloss. brief, p. 100.

est à croire que Festus, qui trouva ce prisonnier que Félix avait laissé lié (δεδεμένος, Act. 24, 27) dans le prétoire, n'apporta aucun changement à sa position (Wieseler, p. 383). — Quand Paul eut été transféré à Rome et remis au préfet du prétoire, sa captivité fut adoucie, quoiqu'il restât lié d'une chaîne (Act. 28, 20. Éph. 6, 20). On ne le retint point prisonnier dans le prétoire, mais on l'autorisa à loger *à part* (καθ' ἑαυτὸν), *avec un soldat* prétorien *qui le gardait*, (Act. 28, 16) *dans un appartement qu'il loua. Il recevait tous ceux qui venaient le voir. Il prêchait le royaume de Dieu et enseignait ce qui regarde le Seigneur Jésus-Christ, en toute liberté et sans aucun empêchement* (Act. 28, 30. 31)[1]. Nous voyons que trois jours après son arrivée, il reçoit chez lui les principaux d'entre les Juifs de Rome, et que quelques jours après, il tient une réunion religieuse où il expose l'évangile à un grand nombre d'entre eux, du matin jusqu'au soir (Act. 28, 17-23).

Maintenant si nous consultons nos épîtres sur l'activité de Paul, nous lisons (Éph. 6, 18) : « *Priez pour moi, afin qu'il me soit donné d'ouvrir la bouche et de faire connaître hardiment le mystère de l'évangile, pour lequel je fais fonction d'ambassadeur, lié d'une chaîne, afin, dis-je, que je l'annonce hardiment, comme je dois en parler* » — et Col. 4, 3 : « *Priez en même temps pour nous, afin que Dieu nous ouvre une porte pour parler; en sorte que j'annonce le mystère de Christ, pour lequel je suis aussi prisonnier, et que je le fasse connaître comme je dois en parler.* » Ces paroles font voir que Paul captif, poursuivait son œuvre apostolique, prêchant avec ardeur l'évangile, demandant à Dieu de lui fournir l'occasion de l'annoncer et la force de le

[1] *Wieseler*, p. 398, fait remarquer que l'on se tromperait si l'on s'imaginait que Paul pouvait aller et venir comme il l'entendait, pourvu qu'il fût accompagné du soldat qui le gardait. Voyez sur la *custodia* de Paul la savante étude de Wieseler, p. 375-398.

faire à bouche ouverte et sans se laisser arrêter par aucune considération personnelle. Il avait apparemment chez lui de fréquentes réunions religieuses et ses disciples « *travaillaient avec lui* » à l'avancement du règne de Dieu (Col. 4, 10. 14. Philém. 24). Plusieurs même logeaient avec lui, comme Aristarque et Épaphras, qu'il appelle aimablement « *ses compagnons de captivité* » (Col. 4, 10. Philém. 2). Une pareille activité, quoi qu'on en dise, était impossible à Césarée, où Paul retenu prisonnier dans le prétoire du procurateur, ne pouvait que *recevoir les visites et les services des siens* (Act. 24, 23) ; tandis qu'elle se conçoit très bien à Rome, où Paul avait un logis à lui et où il pouvait tenir des réunions, comme il l'avait fait dès son arrivée. Nous en trouvons la confirmation dans l'épître aux Philippiens (1, 12-17. 3, 2) qui a été certainement écrite de Rome, et où il est parlé d'une activité telle qu'elle suscite contre lui la rivalité jalouse des judaïsants[1]. D'ailleurs comment n'être pas frappé de la conformité de tous ces détails avec le récit des Actes (28, 30. 31) : « *Il recevait tous ceux qui venaient le voir. Il prêchait le royaume de Dieu, et enseignait ce qui regarde le Seigneur Jésus-Christ en toute liberté et sans aucun empêchement.* » C'est certainement à Rome que les épîtres ont été écrites[2].

[1] Paul, en saluant de la part de Aristarque, Marc, Jésus-Justus (4,11), dit que ce sont « les seuls d'entre les circoncis qui travaillent avec lui à l'avancement du règne de Dieu ; qu'ils sont sa consolation. » Cette remarque laisse supposer que d'autres judéo-chrétiens s'adonnaient à l'évangélisation, qui n'étaient pour lui ni des collaborateurs, ni un réconfort. Or, cette sorte de judéo-chrétiens est expressément mentionnée dans l'épître aux Philippiens (1, 15-18, 3, 2 etc.) qui a été écrite de Rome quelques mois plus tard.

[2] On a cru pouvoir insister sur une particularité de la détention de Paul. Dans sa captivité à Rome, il portait une seule chaîne, (*ἅλυσιν* Act. 28, 20. Éph. 6, 20, 2 Tim. 1, 16), tandis que, lors de son arrestation à Jérusalem, le tribun Lysias l'avait fait lier de deux chaînes (*ἁλύσεσι δυσι*, Act. 22, 33). En supposant que cet état de choses se soit prolongé durant

Peut-être pourrait-on encore relever un détail, qui a quelque intérêt et sur lequel l'attention ne paraît pas s'être portée. Paul demande à Philémon la grâce d'Onésime en ces termes : « *Tel que suis, moi, Paul, vieux et qui plus est, actuellement prisonnier de Jésus-Christ, je t'adresse une prière pour l'enfant que j'ai engendré dans ma captivité.* » On ne saurait nier que cette qualification de « *vieillard* » (πρεσβύτης) que Paul se donne, ne soit mieux en place dans sa bouche, à Rome qu'à Césarée. La différence d'âge, il est vrai, qui n'est après tout que d'un an au moins ou de deux ans au plus (voy. *Schulz*, p. 616) n'est certes pas considérable ; mais nous ferons remarquer qu'on ne rajeunit pas en prison, qu'on y vieillit vite au contraire, surtout quand on est obligé de ronger son frein en silence, en voyant les années s'écouler et sa carrière brisée par l'injustice des hommes. Ce sentiment de vieillesse ressenti et exprimé par Paul se comprend bien mieux après une détention de trois ans qu'après une année et demie de captivité (*Steiger*, p. 351).

Enfin la seconde épître à Timothée nous fournit quelques rapprochements, qui, pour n'avoir pas été relevés jusqu'ici, nous paraissent cependant mériter notre attention.

Nous avons montré que les épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon ont été écrites les premières, puis plus tard l'épître aux Philippiens, et que la seconde épître à Timothée a été écrite à la fin de la captivité de Paul, après ce premier plaidoyer (πρωτὴ ἀπολογία) où le juge a dû prononcer un « *non liquet,* » et dans lequel Paul a mesuré la puissance de la haine juive qui le poursuit. Il écrit à Timothée,

la captivité de Césarée, on trouverait dans ce détail la preuve de la composition des lettres à Rome (Paley, Horæ paulinæ. Flatt, p. 591). Mais d'après les recherches de Wieseler (p. 377-420), il semblerait que cet état ait été modifié, et que même à Césarée Paul n'ait été lié que d'une seule chaîne. *Steiger*, p. 345, va plus loin et pense que Paul, sous Félix, n'était pas enchaîné du tout, en sorte que les lettres n'auraient pas été écrites de Césarée.

sous le coup où l'a laissé cette plaidoirie, pour lui dire de se hâter de venir avant l'hiver. Il est en proie au sentiment de l'isolement et de l'abandon, et persuadé qu'il marche à une fin tragique. Il lui dit (4, 9. 10) : « *Tâche de venir promptement vers moi, car Démas m'a abandonné par amour pour le présent siècle : il est parti pour Thessalonique. Cressens est allé en Galatie ; Tite en Dalmatie ; Luc est seul avec moi. Prends Marc et l'amène avec toi, car il m'est d'un grand secours pour le ministère. Pour Tychique, je l'ai envoyé à Éphèse. Apporte*, etc. » Il y a dans cette revue rétrospective des disciples qui travaillaient avec lui, et dont, pour une cause ou pour une autre, il se trouve séparé dans un moment si solennel, un accent de profonde mélancolie. Il nous paraît en même temps que cette énumération ne peut concerner que ceux qui l'ont entouré à Rome, car l'absence de ceux qu'il a quittés ou qui l'ont quitté depuis près de deux ans à Césarée ne saurait affecter son âme d'un pareil sentiment. Si nous rapprochons ce passage de ce que nous savons des différentes personnes qui sont ici dénommées, nous arrivons à certaines considérations qui ne sont pas sans intérêt pour nos trois épîtres.

Démas était auprès de Paul, lorsqu'il a écrit aux Colossiens et à Philémon (Col. 4, 14. Philém. 24). Si ces lettres datent de Rome, rien de plus naturel que Paul écrivant à la fin de sa captivité et regardant autour de lui avec un sentiment douloureux, fasse cette réflexion à l'endroit de Démas : « *Il m'a abandonné par amour pour le présent siècle.* » Quelques mois seulement se sont écoulés depuis la désertion de Démas. Si Paul écrit de Césarée, cette réflexion de la seconde épître à Timothée ne se comprend plus, à moins qu'on n'admette que Démas a rejoint Paul à Rome, ce dont nous n'avons nulle trace et qu'il l'a abandonné dès lors. La première alternative nous paraît plus simple et plus naturelle. — Marc, le cousin de Barnabas, bien connu par le livre

des Actes, aurait été à Rome avec Paul (Col. 4, 11. Philém. 24). Si nos épîtres ont été envoyées de la capitale, ce qui n'a rien que de très vraisemblable, il l'aurait quitté, conformément à ce que Paul annonçait déjà aux Colossiens (4, 20) et Paul arrivé près du moment suprême, aurait désiré le revoir et prié Timothée (4, 10) de l'amener avec lui. Tout cela est fort naturel. Si nous supposons, au contraire, que les lettres ont été écrites de Césarée, il se trouverait que Paul n'a pas revu Marc depuis cette époque, et l'on ne comprend pas comment après deux ans d'éloignement, le sentiment de son absence se serait fait jour en lui, au point d'écrire à Timothée de le lui amener, ni surtout comment il a pu ajouter : « *Car il m'est d'un grand secours pour le ministère.* » Évidemment Marc s'est trouvé avec Paul à Rome et les épîtres aux Colossiens et à Philémon, qui marquent sa présence et son départ, ont dû être écrites de Rome.

Nous savons que Tychique a été chargé de porter les lettres à Éphèse et à Colosses. S'il est parti de Rome, on trouvera bien naturel que Paul faisant le compte de ses bien-aimés disciples, qui sont loin de lui, se rappelle Tychique, parti quelques mois auparavant et dise : « *Quant à Tychique, je l'ai envoyé à Éphèse.* » C'est un regret de son absence, et une justification. Supposons, au contraire, que les lettres soient parties de Césarée, Paul n'aurait pas revu Tychique depuis sa captivité à Césarée, et c'est après deux ans d'absence qu'il se rappellerait, dans son isolement, qu'il l'a envoyé à Éphèse ! C'est inadmissible, à moins qu'on ne suppose un retour de Tychique à Rome, et une nouvelle mission à Éphèse, ce qui est singulièrement hypothétique [1].

[1] Il est clair que ceux qui, comme *Harless*, p. LXIV, *Wiggers*, p. 441, *Schenkel*, p. 6, *Holtzmann*, p. 282, etc., croient que 2 Tim. a été écrit à la fin d'une seconde captivité de Paul à Rome, ne peuvent admettre les considérations dans lesquelles nous venons d'entrer. Mais on doit reconnaître que la concordance de tous ces détails avec nos trois épîtres n'est pas favorable à leur point de vue.



Il nous semble ressortir de tous ces faits une confirmation positive de la tradition ecclésiastique qui met à Rome la composition de l'épître [1].

La détermination de la date des lettres suit naturellement celle du lieu où elles ont été écrites.

Paul a passé deux années de captivité à Rome (Act. 28, 30). Arrivé au printemps de l'an 61, il a subi le martyre au printemps de l'an 63. C'est vraisemblablement au bout de la première année de détention, c'est-à-dire au commencement de l'an 62 qu'il a dû écrire nos trois épîtres [2]. Ce laps de temps est suffisant pour justifier ce concours de disciples et d'amis qui s'est fait autour du prisonnier, et ce moment correspond à la liberté relative dont il jouissait alors, ainsi qu'aux dispositions morales que nous laissent entrevoir ces lettres où l'on n'aperçoit percer aucune préoccupation fâcheuse à l'endroit de son procès. Ce ne peut être guère plus tard, car elles ont dû être écrites avant l'épître aux Philippiens et avant la seconde épître à Timothée, qui date apparemment de l'été de 62, puisque Paul, après son *actio prima*, prie Timothée de « *se hâter de venir vers lui avant l'hiver* » (2 Tim. 4, 9. 21).

C'est à peu près à cette époque, qu'un violent tremblement de terre avait porté la ruine dans la haute vallée du Lycus. Tacite rapporte que, dans la septième année du règne de Néron, soit en l'an 60, il avait renversé l'opulente cité

[1] De même *Wolff*, *Michaelis*, p. 1070. *Eichhorn*, p. 281. *Koppe* Comm. ad Eph., p. 18. *Hug*, II, p. 365. *Flatt*, p. 591. *Néander*, Pfl. 5 ed. 1862, p. 388. *Holtzhausen*, p. XXI. *Baehr*, *Matthies*, *Harless*, p. LXIII. *Meier*, *Steiger*, *Huther*, *Credner*, Einl., p. 390. *Olshausen*, *Wieseler*, p. 430. *B.-Crus.* *Guericke*, *Ewald*, Sendschreiben, p. 464. *Valroger*, II, p. 268, *Bleek*, *Braune*, *Hofmann*, Colosserbr., p. 190. *Holtzmann*, p. 284 (pour la partie authentique de l'épître aux Colossiens). *Grau*, II, p. 141. *Meyrick*, p. 538. *Klöpper*, *V. Soden* (Jahrb. f. protest. Theol, 1885). *Schenedermann*.

[2] C'est en général l'opinion des commentateurs et des critiques susmentionnés.



de Laodicée (Ann. XIV, 27 : Eodem anno, ex illustribus Asiæ urbibus, Laodicea, tremore terræ prolapsa, nullo a nobis remedio, propriis viribus revaluit). D'après Eusèbe (Chron. Ol. 210, 4) et Orose (Hist. adv. pagan. VII, 7) les effets s'en seraient fait sentir aussi aux villes de Colosses et d'Hiérapolis ; mais le premier met l'événement en l'an 10 du règne de Néron et le second en l'an 14. Si la catastrophe eut lieu comme le dit Tacite, en l'an 60 (voy. Wieseler, p. 455), on pourrait être surpris qu'il n'en soit pas fait mention dans l'épître aux Colossiens, supposé qu'elle ait été écrite de Césarée en l'an 60 ; on ne saurait s'en étonner, si comme nous le pensons, la lettre a été écrite de Rome en l'an 62.

§ 2. **Méthode.**

Dans ce groupe de trois lettres que Paul a écrites de sa captivité de Rome, au commencement de l'an 62, nous laissons de côté, pour le moment, le billet adressé à Philémon, qui a trait à une affaire toute particulière dont nous nous occuperons plus tard.

Les deux autres épîtres, l'épître aux Colossiens et l'épître aux Éphésiens, étaient destinées à des églises que Tychique était chargé de visiter et auxquelles il devait les remettre. Ces deux épîtres, écrites dans le même temps et envoyées par le même porteur, ne sont point indépendantes l'une de l'autre, elles sont liées entre elles par un rapport étroit, comme on le peut voir déjà par les termes mêmes de la mission confiée à Tychique, lesquels sont identiques (Col. 4, 7. Comp. Éph. 6, 21).

Afin de mettre ce rapport en pleine lumière, on a comparé ces deux lettres en mettant en face les uns des autres les passages qu'on a trouvés plus ou moins ressemblants. *De Wette* (Einl., p. 286) et *Holtzmann* (Krit. d. Epheser u.

Colosser Brief, p. 26) ont dressé ce tableau; le premier, en partant de l'épître aux Éphésiens; le second, en partant de l'épître aux Colossiens, comme suit :

Col. 1, 3. 4	= Éph.	1, 15-17	Col. 3, 6	= Éph.	5, 6
1, 10	=	4, 1	3, 8 sq.	=	4, 22 sq., 25 sq.
1, 14	=	1, 7	»	=	4, 29. 31. 5, 4
1, 16	=	1, 21	3, 12 sq.	=	4, 2. 32
1, 18 sq.	=	1, 22 sq.	3, 14 sq.	=	4, 3 sq.
1, 20	=	1, 10. 2, 16	3, 16 sq.	=	5, 19 sq.
1, 21	=	2, 1. 12 sq.	3, 18	=	5, 22
1, 23	=	3, 7	3, 19	=	5, 25
1, 24	=	3, 1	3, 20	=	6, 1
1, 25	=	3, 2	3, 21	=	6, 4
1, 26	=	3, 3. 5	3, 22 sq.	=	6, 5 sq.
1, 27	=	1, 18. 3, 8 sq.	4, 1	=	6, 9
2, 13	=	2, 5	4, 2 sq.	=	6, 18 sq.
2, 14	=	2, 15	4, 5	=	5, 15
2, 19	=	4, 15 sq.	4, 6	=	4, 29
3, 3	=	3, 9	4, 7 sq.	=	6, 21 sq.
3, 5	=	4, 19. 5, 3. 5			

La vue seule de ce tableau nous montre qu'il y a entre ces deux épîtres des ressemblances nombreuses et singulières, qui vont parfois jusqu'à l'identité de la pensée et de l'expression. Il n'est pas sans doute extraordinaire, et cela n'a rien de surprenant en soi, de rencontrer dans les épîtres de Paul des idées analogues exprimées dans un langage plus ou moins identique[1]; mais le phénomène se présente ici avec une ampleur tout à fait inusitée[2]. En conséquence, il ne doit

[1] Ainsi on peut rapprocher les passages suivants : Col. 2, 12 = Rom. 6, 4. Col. 3, 11 = 1 Cor. 12, 13 et Gal. 3, 28. Eph. 1, 22 = 1 Cor. 15, 27, Éph. 2, 8. 9 = Rom. 2, 28.

[2] Toutefois, on comprend facilement que si un auteur aborde les mêmes sujets dans deux lettres différentes, il n'y a pas lieu de s'étonner si des idées et des expressions même identiques s'y rencontrent. On en a un exemple frappant dans l'épître aux Galates et l'épître aux Romains, quoiqu'une distance de plus de trois ans les sépare. Ainsi Gal. 2, 16 = Rom. 3, 20 — Gal. 3, 6 = Rom. 4, 3. — Gal. 3, 11 = Rom. 1, 17. — Gal. 3, 12 = Rom. 10, 5 — Gal. 3, 18 = Rom. 4, 13 — Gal. 3, 22 = Rom.

point être passé sous silence comme si c'était quelque chose de fortuit ou d'accidentel ; il doit, au contraire, attirer notre attention d'une manière toute particulière, et l'histoire des rapports des deux épîtres ne sera véritable qu'autant qu'elle nous en aura fait pénétrer la cause pour en découvrir l'explication.

Plusieurs savants[1] ont été si vivement frappés de ces ressemblances, autrement dit de ces *parallèles*, qu'ils ont cru devoir en faire le point de départ de leurs recherches, prétendant que la solution préalable de ce phénomène peut seule conduire à une juste appréciation des épîtres et de leurs rapports. « Ce qui nous conduira le plus sûrement à « la connaissance de l'origine paulinienne de l'épître aux « Colossiens, aussi bien que de l'origine de cet écrit obscur « qu'on nomme l'épître aux Éphésiens, c'est purement la « méthode sévèrement synoptique, et non ces recherches, « dans lesquelles on se complaît, sur l'adresse de l'épître « aux Éphésiens et sur le caractère paulinien ou non-pau- « linien de la christologie de l'épître aux Colossiens. » (*Holtzmann*, p. 27) D'après ce point de vue, la solution de ces ressemblances doit dominer la recherche tout entière des rapports qui relient ces épîtres, au lieu de ressortir de cette recherche même : il faut commencer par là, c'est le vrai point de départ.

Pour arriver à cette solution, ces docteurs s'attachent à relever et à comparer un certain nombre des parallèles les plus saillants[2], et prétendent, à la suite de cette comparai-

11, 22 — Gal. 4, 6. 7 = Rom. 8. 15. 17 — Gal. 5, 14 = Rom, 13, 8. 9 — Gal. 5, 18 = Rom. 8, 14. 6, 14 (*Weiss*, Einl., p. 268).

[1] *Mayerhoff*, p. 72. *De Wette*, Comm., p. 89. Einl, p. 286. *Baur*, Paulus, p. 418. *Renan*, p. XVI. *Holtzmann*, p. 27, 31. 32. 37. *Hilgenfeld*, Einl., p. 670, *Hoenig*, dans Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1872, p. 64.

[2] Tous même ne le font pas. Le tableau seul suffit à *De W.* pour déclarer que « cette manière de se copier soi-même est indigne de l'apôtre » (p. 291).

son, qu'ils sont de leur nature tels qu'ils ne se peuvent expliquer qu'en admettant que l'un des auteurs a imité ou plutôt copié l'autre[1]. A les entendre, cela saute aux yeux; toute autre explication est insuffisante, inadmissible.

Dès lors, la conclusion s'impose d'elle-même : l'une des épîtres a été composée en imitant ou en copiant plus ou moins l'autre. Le problème de l'origine de leurs rapports se trouve résolu en posant que l'une est l'original, l'autre la contrefaçon. Il ne reste plus qu'à déterminer par la comparaison attentive et synoptique des épîtres laquelle a été composée la première, en d'autres termes laquelle est l'original, laquelle est l'imitation ou la copie.

Toutefois, si simple que cette détermination paraisse, elle est loin d'être facile, et c'est ici que le problème se corse. La première question, si lestement enlevée, en soulève une seconde où les difficultés réapparaissent à ce point, que ces commentateurs ne la peuvent résoudre, témoin le désarroi complet de leurs opinions. Pour *Mayerhoff*, l'épître aux Éphésiens est l'original et l'épître aux Colossiens est un résumé ou un extrait. Pour *De Wette, Renan, Hilgenfeld*, au contraire, l'épître aux Colossiens est l'original, tandis que l'épître aux Éphésiens n'est qu'une amplification verbeuse fabriquée par un imitateur, après avoir supprimé ce qui concerne les faux docteurs. Dans ce point de vue, il reste toujours une lettre authentique, bien qu'on ne puisse pas dire laquelle. C'est qu'en réalité la comparaison, quelque soin qu'on y mette, présente tant de *pro et contra*, qu'elle ne

[1] Ainsi, à propos du parallèle des esclaves (Col. 3, 22-25 = Eph. 6, 5-8) et de celui des maîtres (Col. 4, 9 = Eph. 6, 9), qui est un de ces passages qu'on relève le plus volontiers, *Holtzm.*, p. 43, dit que « devant un rapport de dépendance littéraire aussi clair que celui qui est là sous nos yeux, toute tentative pour y échapper ne peut tourner qu'à la confusion de celui qui en fera l'essai. » Nous verrons plus tard ce qu'il faut penser de cette affirmation (Comm. Eph. Introd. § 8 Les Parallèles).

permet pas plus d'affirmer que l'une est l'extrait, qu'elle ne permet de conclure que l'autre est une amplification. En conséquence, il a fallu recourir à une autre explication. *Baur* a coupé court en déclarant les deux lettres inauthentiques et l'œuvre d'un seul et même auteur du II[me] siècle : elles sont d'un seul et même auteur à cause de leur parenté littéraire et dogmatique ; mais elles ne sont pas authentiques, parce qu'il est impossible d'admettre qu'un esprit aussi riche que celui de Paul soit réduit à se copier lui-même. D'ailleurs le style n'est pas celui de Paul et les idées appartiennent à un temps postérieur. Cette solution n'a pas prévalu dans l'école[1]. *Holtzmann*, suivant une nouvelle voie ouverte par *Hitzig* et *Weise*, a repris la question, en poussant plus loin ses recherches. Il compare divers parallèles entre eux, et arrive à en signaler sept qui indiquent que l'épître aux Éphésiens a été écrite la première, et à en découvrir sept autres, qui, tout au contraire, donnent la priorité à l'épître aux Colossiens[2]. Comment sort-il de cette position contra-

[1] *Schwegler* (Apostol. Zeitalter), suit Baur ; toutefois, il s'en écarte en attribuant les deux épîtres à des auteurs différents.

[2] Voici les sept premiers : Éph. 1, 4 = Col. 1, 6. 7 — Éph. 1, 6. 7 = Col. 1, 13. 14 — Éph. 3, 3. 5. 9 = Col. 1, 26. 2, 2 — Éph. 3, 17. 18. 4, 16. 2, 20 = Col. 1, 23, 2, 2. 7 — Éph. 4, 16 = Col. 2, 19 — Éph. 4, 22. 23. 24 = Col. 3, 9. 10 — Éph. 5, 19 = Col. 3, 16 (*Holtzm.*, p. 47-54). Voici les sept seconds : Col. 1, 1. 2 = Éph. 1, 1. 2 — Col. 1, 3. 4. 5. 9 = Éph. 1, 15. 16. 17. 18 — Col. 1, 5 = Éph. 1, 3. 12. 13 — Col. 1, 25. 29 = Éph. 3, 2. 7 — Col. 2, 4. 6. 7. 8 = Éph. 4, 17. 20. 21 (5, 6) — Col. 4, 5 = Éph. 5, 15. 16 — Col. 4, 6 = Éph. 4, 29 (*Holtzm.*, p. 55-61). Dans cette double comparaison (p. 47-61), *Holtzmann* a déployé un grand talent et une finesse d'observation fort remarquables ; malheureusement, ce travail est tout entier dominé par la pensée que l'une des épîtres *doit être* une imitation ou une copie ; jamais les auteurs ne sont censés suivre purement et simplement leur pensée sans préoccupation étrangère ; tout part de la présupposition qu'il y a constamment calcul de sorte que les raisons que *Holtzmann* met en avant pour donner à l'une la priorité sur l'autre sont toutes plus ou moins entachées de cet *à priori*. C'est le vice radical de cette démonstration.

dictoire? Une étude plus approfondie des parallèles le conduit à admettre que l'épître aux Colossiens renferme une épître primitive et originale de Paul, noyée dans de nombreuses interpolations commises par l'auteur de l'épître aux Éphésiens, ce qui explique l'imbroglio et les rapports de l'épître aux Colossiens actuelle avec l'épître aux Éphésiens. Il s'applique en conséquence à dégager l'épître inédite et primitive de Paul des interpolations postérieures qui l'ont complètement métamorphosée, considérant ces interpolations ainsi que l'épître aux Éphésiens comme l'œuvre d'un imitateur fort habile, disciple de Paul, qui appartenait à la fin du Ier siècle ou au commencement du IIme.

Ce résultat n'est pas brillant. On a épuisé toutes les combinaisons sans pouvoir découvrir un terrain commun solide. Toutes ces opinions se contredisent, s'excluent et finalement s'entre-dévorent. Il ne faut pas en être surpris : le point de départ est insuffisant et la méthode exclusive.

Le tableau qu'on nous propose est très propre, sans doute, à mettre en lumière le phénomène des parallèles; mais il ne suffit point à faire juger de la cause même du phénomène, partant à en donner la solution. Ces rapprochements sont trop extérieurs et superficiels[1]. Ce sont parfois des ressemblances de mots, tandis que les pensées sont tout autres[2], des morceaux trop souvent disloqués de leur contexte, pris çà et là comme au hasard, voire même dans des paragraphes traitant de sujets tout différents, à ce point qu'on commet quelquefois des confusions singulières[3]. Cette

[1] Voyez *Harless*, Comm. Éph., p. LXIX, sqq. *Reuss*, Gesch. H. Schr. N. T. p. 102, 4e édit., 1887, p. 111.

[2] Ainsi, Col. 1, 27 comparé par *Holtzm.* (p. 38) avec des passages disloqués de Éph. 1, 9. 18 et 3, 8. 9. 16. 17. De même Éph. 4, 3, mis en parallèle par *De W. Holtzm.* n'a de commun que le mot σύνδεσμος.

[3] Voyez, par exemple, le parallèle établi par *Mayerhoff*, p. 84, *De Wette*, Einl., p. 287, *Holtzmann*, p. 63, 233, entre Col. 1, 20-22, où il s'agit de la réconciliation des pécheurs avec Dieu, et Éph. 2, 14-16, qui traite de la réconciliation des païens et des Juifs.

vue générale, même accompagnée de la comparaison de quelques passages isolés, ne suffit pas à conclure que l'un des textes doit être l'original et l'autre un remaniement, ni à constater, chez l'un ou chez l'autre des écrivains, un calcul qui se poursuivrait ainsi d'un bout de l'épître à l'autre; d'autant plus que l'on comprend difficilement qu'un habile imitateur se décèle lui-même en allant mainte fois jusqu'au plagiat. Au lieu de ne comparer que des fragments disloqués, il faut examiner, dans un travail d'ensemble, la suite des paragraphes et rechercher les rapports de fond et de pensées qui sont la source profonde du phénomène. Il ne faut pas s'attacher seulement aux ressemblances que le tableau met en lumière, mais il faut considérer encore les dissemblances tout aussi graves qui se rencontrent dans les paragraphes non parallèles, sans cela le tableau n'est plus qu'un trompe-l'œil; car si l'auteur apparaît comme dépendant d'un côté, il se montre indépendant de l'autre. Il faut tenir compte de la nature des épîtres et de leur contenu, du genre des lecteurs, du développement des idées, de la méthode employée, du but poursuivi et même des circonstances extérieures, par exemple du fait que les épîtres ont été composées pour ainsi dire coup sur coup. Telle est la méthode rationnelle, la seule qui puisse éclairer le phénomène d'un jour véritable, parce qu'elle laisse se produire tous les éléments du problème et ne les étouffe pas dès l'origine[1]. En conséquence, cette vue

[1] Un auteur écrit deux épîtres sur le même sujet, dans le même but et coup sur coup; voilà un fait qui ne se reproduit jamais ailleurs et qui est certainement assez grave pour qu'on doive en tenir bon compte; eh bien! tout cela est étranglé par la méthode expéditive de ces docteurs. Une fois que l'on débute par déclarer que ces parallèles ne sont qu'imitation et copie, on ne se trouve plus en présence que d'un faux et même de deux; dès lors, tout ce qui est dit de ces deux lettres, écrites dans le même temps et portées par le même messager, n'est plus qu'une fable imaginée par le faussaire pour faire attribuer à l'apôtre ce qui n'est pas de lui. Voilà où conduit la méthode.

synoptique, cette comparaison des passages parallèles ne peut en aucune façon servir de point de départ aux recherches; elle ne doit venir qu'après l'étude de chacune des lettres, faite à part, et c'est à ce moment-là que nous la renvoyons (voy. Comm. Éph., Introduction § 8).

§ 3. **Église de Colosses.**

Quand on part d'Éphèse ou de Milet, et qu'on remonte la vallée du sinueux Méandre, en passant par Magnésie et Tralles, on arrive à une vallée supérieure, située sur la gauche du Méandre et arrosée par le Lycus. C'est là que jadis se trouvaient trois villes phrygiennes, très voisines les unes des autres et placées de manière à former entre elles un triangle, Hiérapolis, Laodicée et Colosses.

La plus considérable était Laodicée. Située sur la grande route qui mène de Phrygie dans l'intérieur de l'Asie, elle s'étendait sur la rive gauche du Lycus, à trois ou quatre lieues de son embouchure dans le Méandre, dans une plaine magnifique arrosée par l'Asope et le Capros, qui descendaient de la montagne blanche du Cadmus. Nommée d'abord Diospolis, puis Rhoas, elle avait reçu finalement son nom du roi Antiochus II Théos, qui le lui avait donné en l'honneur de sa femme Laodicé (200 ans avant J.-C.). C'était une grande ville, populeuse et opulente, enrichie par ses manufactures et son grand commerce, la métropole de la Haute-Phrygie (Phrygia pacatiana), une des premières cités de l'Asie proconsulaire. On en retrouve les ruines près d'un lieu appelé aujourd'hui Eski-Kissar (Vieux-château).

Au nord, en face de Laodicée et de l'autre côté du Lycus, on voyait la ville d'Hiérapolis, dont on remarque encore les ruines près de Tambouck-Kalessi. Elle était connue par ses eaux thermales, en même temps qu'elle était le siége principal du culte de Cybèle.

Enfin, si de Laodicée on s'avance vers le sud-est, en remontant le cours du Lycus, on arrive, après cinq ou six heures de marche, à un bourg nommé Choné (Χῶναι, dans Théophyl. Comm. Col. 1, 2), c'est-à-dire « *entonnoir,* » parce que jadis le Lycus s'y perdait sous terre pour reparaître à quelques stades plus loin. C'est près de là que se retrouvent les ruines de l'ancienne Colosses. C'était, au dire d'Hérodote (VII, 30) et de Xénophon (Anab. 1, 2. 6), une grande ville, commerçante, riche et bien peuplée. On croit qu'elle avait déchu plus tard de son ancienne splendeur, parce que Strabon (XII, 8) la qualifie de πόλισμα (au commencement du Ier siècle de notre ère); cependant Pline (H. N., V, 27. 41) la met encore au nombre des *oppida Phrygiæ celeberrima*[1].

Paul, dans son second voyage missionnaire et dans son troisième, passa par la Phrygie, et l'on se demande si, à cette époque déjà, il s'était arrêté à Colosses pour y évangéliser[2]. — Dans le second voyage qu'il entreprit avec Silas (en 51-54), il visita d'abord les églises déjà fondées en Syrie et en Cilicie (Act. 15, 41); il passa à Derbe et à Lystres, où il s'adjoignit Timothée (Act. 16, 1-3); peut-être même visita-t-il Antioche de Pysidie, bien que cette dernière ville ne soit pas mentionnée dans le livre des Actes. « *Il parcourut* ensuite *la Phrygie et la Galatie* » (16, 6), où il fonda des églises. En voyageant ainsi du sud au nord, il dut suivre la route qui longe la chaîne du Taurus dans cette même direction, et sépare du reste de la Phrygie la partie qu'on appelait ἡ Φρυγία παρόρειος, laquelle conduit en Galatie. Il est

[1] Voyez sur la situation de ces villes les savantes recherches de *Steiger,* Comm. Col. p. 13 à 33, et, pour la description des lieux, *Renan,* Saint Paul, p. 356. Comparez l'atlas de *Kiepert.*

[2] Plusieurs docteurs ont cru que Paul, avant son séjour à Éphèse (an 54-57), avait passé par Colosses et Laodicée, et y avait fondé des églises (*Théodoret, Lardner* réfuté par *Michaelis,* p. 1075, Dr *Schulz,* p. 535, *Schott,* Isag., p. 268, *Bœttger,* Beitræge, III, 62, *Neudecker,* p. 515, *Wiggers,* p. 165, *Hilgenfeld,* p. 663.

invraisemblable qu'il ait traversé la montagne pour faire une pointe au sud, passer au versant occidental et descendre du côté de Colosses et de Laodicée, ce qui l'aurait jeté en dehors de sa route.

Dans son troisième voyage (en 54-58), « après avoir passé quelque temps à Antioche, il partit de nouveau et *parcourut successivement la Galatie et la Phrygie*, affermissant tous les disciples » (Act. 18, 22. 23). Il fit sa tournée en sens inverse de la précédente, parce qu'il voulait aller à Éphèse, où il avait laissé Aquilas et Priscille et où il avait promis de se rendre. Parti d'Antioche, il s'en fut par la Cappadoce dans la Galatie d'abord, puis dans la Phrygie (ἡ Φρυγία παρόρειος), où il avait fondé des églises dans sa tournée précédente, « affermissant les disciples. » *Après avoir parcouru les hauts plateaux* (la Galatie et la Phrygie), il gagna le littoral, *et arriva à Éphèse* (Act. 19, 1). Où traversa-t-il la chaîne du Taurus pour descendre à Éphèse? Prit-il la grande route qui passait à Laodicée, ou en prit-il une plus au nord? On ne saurait le dire pour sûr, parce que le livre des Actes ne nous renseigne pas sur ce point. S'il passa par la route de Laodicée, ce qui nous paraît assez probable, il n'est pas vraisemblable qu'il se soit arrêté à Laodicée, ni à Colosses pour y évangéliser, puisque, d'après son plan, il avait fait le contour par la Galatie et la Phrygie dans le but de visiter les Églises déjà fondées et « *d'affermir tous les disciples,* » et qu'il avait l'intention bien arrêtée de se rendre à Éphèse, où il était attendu (Act. 18, 21) et dont il devait faire son centre d'action (voy. *Steiger*, p. 34-52).

Pendant le séjour de près de trois ans que Paul fit à Éphèse, et où il prêcha avec tant de succès que « tous ceux qui habitaient l'Asie (Asia proconsularis), tant Juifs que Grecs, entendirent la parole du Seigneur » (Act. 19, 10), il aurait pu, en rayonnant autour d'Éphèse, pousser jusqu'à Laodicée et à Colosses, bien que le livre des Actes n'en parle pas.

Nous voyons par les épîtres aux Colossiens et à Philémon que Paul avait à Colosses des amis, qu'il connaissait personnellement, en particulier *Philémon*, qu'il avait converti à la foi (Philém. 19), *Appia* et *Archippe*, qui paraissent être des membres de sa famille (Philém. 2. Col. 4, 17), le Colossien *Épaphras*, qui se trouvait auprès de lui, à Rome, au moment où il écrit ses lettres (Col. 1, 7-4. 12. 13. Philém. 23), et *Nymphas*, qui résidait à Laodicée et tenait des assemblées religieuses dans sa maison (Col. 4, 15). Paul les avait apparemment connus à Éphèse, et le peu de distance qui sépare les villes de Laodicée, d'Hiérapolis et de Colosses de la grande cité, leurs rapports commerciaux et politiques (voy. *Steiger*, p. 49-51) ajoutent à cette vraisemblance. On peut croire aussi que les coadjuteurs de Paul, qui ont séjourné avec lui à Éphèse, comme Timothée, Aristarque et Tychique, n'étaient point pour eux des inconnus. Il ressort, en effet, clairement de l'épître aux Colossiens que Paul n'avait jamais visité l'Église de Colosses, ni celles de Laodicée et d'Hiérapolis. Non seulement l'apôtre ne dit pas un mot qui rappelle une visite de lui aux Colossiens ou y fasse allusion ; mais encore il se présente dès le début comme *ayant entendu parler* de leur conversion et même comme priant Dieu pour eux *depuis le jour* où il l'a apprise (Col. 1, 3. 4. 9). Bien mieux ! il met les chrétiens de Colosses ainsi que ceux de Laodicée au nombre de ceux « *qui ne le connaissent pas de visage* » (Col. 2, 1); il parle d'Épaphras comme de celui qui leur a enseigné l'Évangile et croit devoir couvrir de son approbation apostolique l'enseignement que les Colossiens ont reçu, en déclarant « *qu'ils ont connu la grâce de Dieu, telle qu'elle est véritablement* » (1, 6. 7).

Il résulte de ces faits, que les églises de Colosses, de Lao dicée et d'Hiérapolis avaient été fondées par des disciples de Paul, notamment par Épaphras à Colosses, non par Timothée (cont. *Valroger*, p. 285), et qu'elles appartenaient à sa ten-

dance religieuse. Cette fondation remonterait au plus tôt à la fin du séjour de Paul à Éphèse, dans l'automne de l'an 57 (1 Cor. 16, 19) et plus vraisemblablement après son départ de cette ville, car, à la manière dont Paul s'exprime Col. 1, 3, il ne semble pas qu'il ait eu connaissance de ce fait à Éphèse même.

L'évangile avait fait de rapides progrès parmi ces populations naturellement religieuses, dès le jour où il leur avait été annoncé par Épaphras; il continuait à en faire (Col. 1, 4-6) et les chrétiens de Colosses se distinguaient « *par leur foi en Jésus-Christ et par leur amour pour tous les saints* » (1, 4). La foi et la charité, voilà bien les grands caractères de la piété chrétienne. Au moment où Paul écrit aux Colossiens, l'église, composée essentiellement de païens convertis (1, 21. 27. 2, 11. 13. 3, 7), était, en général, dans un état prospère (2, 5) et ce qu'on pouvait lui demander, c'était de persévérer dans sa voie (2, 6. 7). Cependant elle ne laissait pas que d'être un souci pour Épaphras et pour l'apôtre. Certains membres cherchaient à y introduire des doctrines pernicieuses pour la foi, et le danger était d'autant plus grand que les Colossiens n'étaient pas seuls travaillés par ces hommes au langage insinuant (2, 4): les églises voisines de Laodicée et d'Hiérapolis étaient travaillées de la même manière (Col. 2, 1. 4, 13). Ces informations avaient été données à Paul par Épaphras lui-même (1, 3), qui s'était rendu à Rome, auprès de l'apôtre, peut-être dans le but d'en conférer avec lui et de le prier d'intervenir[1]. Quoi qu'il en soit,

[1]. *Bleek*, p. 11, pense que, dans ce cas, Épaphras serait retourné immédiatement à Colosses avec la lettre. — Cela dépendait du jugement personnel d'Épaphras. Ne valait-il pas mieux laisser l'apôtre faire son œuvre à part, comme il le jugeait à propos, que de revenir avec une lettre qu'il paraîtrait avoir sollicitée pour se faire approuver et pour condamner les adversaires? *Ewald*, p. 463, croit, d'après Philémon, 23, qu'Épaphras était réellement prisonnier à Rome (voy. Comm. Col. 4, 12). *Néan-*

cette circonstance inspira à l'apôtre des Gentils la pensée d'entrer en relation directe avec l'église de Colosses, qu'il ne connaissait pas personnellement, et de lui écrire (cont. *Baur*, p. 443), en confiant à Tychique l'épître que nous possédons.

§ 4. L'épître.

Après l'adresse et une salutation chrétienne (I, 1. 2), Paul débute, ainsi qu'il le fait souvent, par bénir Dieu du bien qui se rencontre chez ses lecteurs : « *Nous ne cessons, dans nos prières, de rendre grâces pour vous à Dieu, ayant entendu parler de votre foi en Jésus-Christ et de la charité que vous avez pour tous les saints, à cause de l'espérance qui vous est réservée dans les cieux, et dont on vous a déjà entretenus, lorsqu'on vous a annoncé la vérité évangélique* » (3-5).

Comme Paul n'a point évangélisé lui-même les Colossiens, il en prend occasion de dire quelques mots aimables d'Épaphras, qui le premier leur a porté l'Évangile et « *leur a fait connaître la grâce de Dieu, telle qu'elle est véritablement.* » Du reste, Épaphras est en ce moment auprès de Paul ; c'est lui qui l'a informé de la charité des Colossiens (6-8). « *En conséquence, du jour où nous l'avons su*, dit Paul, *nous ne cessons de prier pour vous et de demander que vous ayez la parfaite connaissance de la volonté de Dieu, avec toute sagesse et intelligence spirituelle, en sorte que vous vous conduisiez d'une manière digne du Seigneur, pour lui plaire en toutes choses, — portant toutes sortes de bons fruits et croissant par l'exacte connaissance de Dieu, — étant fortifiés de toute manière par sa puissance glorieuse, pour tout supporter et endurer avec joie, — rendant grâces*

der et *Bleek* présument qu'Épaphras avait été appelé à Rome par des affaires personnelles.

au Père, qui nous a rendus capables d'avoir part à l'héritage des saints, qui sont *dans la lumière* » (la vérité et la sainteté)[1].

Ce préambule nous laisse déjà apercevoir où tendent les pensées de Paul. Les Colossiens ont été bien instruits par Épaphras « *de la grâce de Dieu, telle qu'elle est véritablement,* » et ce que Paul demande à Dieu pour eux, « *c'est qu'ils soient rendus parfaits dans cette vraie connaissance de la volonté de Dieu, de manière à mener une vie sainte qui plaise en toutes choses au Seigneur.* » La vérité et la sainteté, la perfection dans la vraie connaissance et la perfection dans la vie morale, tels sont les deux points qui préoccupent Paul et vont faire la matière de son épître, de sorte que nous pouvons nous attendre à une instruction religieuse et à une instruction morale. D'autre part, comme l'épître est provoquée par des docteurs, qui, sur ces deux points, cherchent à introduire dans l'Église des principes délétères, elle aura nécessairement une tendance polémique. Si Paul, au lieu d'attaquer directement ces nouvelles doctrines et de les réfuter — comme dans l'épître aux Galates, — préfère les combattre par une exposition directe de la vérité évangélique, — ce qui sera bien plus profitable à ces chrétiens qui ne l'ont pas entendu personnellement, — on doit comprendre que les points sur lesquels portera son exposition sont précisément ceux qui sont mis en péril par les faux docteurs. Cela dit, revenons à l'épître.

A. Partie dogmatique, Instruction religieuse.

I. La mention que Paul vient de faire de la reconnaissance due au Père, lui rappelle le grand événement qui a

[1] *Mayerhof*, p. 44-45, reconnaît que dans ce préambule les pensées se développent assez bien; mais il reproche à l'auteur une forme ampoulée

transfiguré l'existence des chrétiens de Colosses : « *Il nous a arrachés à la puissance des ténèbres pour nous transporter dans le royaume du Fils de son amour,* » — ce qui l'amène directement à parler de ce Fils « *en qui nous avons la rédemption, le pardon de nos péchés,* » c'est-à-dire du Fils, notre Rédempteur. Il signale immédiatement à l'attention de ses lecteurs la prééminence de sa personne, puis son œuvre : deux points contre lesquels venaient sans doute se heurter les enseignements des docteurs. Dans leurs spéculations philosophiques ils rabaissaient la dignité du Fils et, dans leurs pratiques ascétiques pour arriver à la sainteté, ils méconnaissaient son œuvre régénératrice[1].

« *Il est* (en soi) *l'image du Dieu invisible :* (et par rapport à tout ce qui existe) *le premier-né de toute créature,* c'est-à-dire qu'il a la prééminence sur toutes les créatures, *attendu que* (en sa qualité de Rédempteur) *c'est en lui que toutes choses ont été créées, les choses qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, les trônes, les seigneuries, les principautés, les puissances : toutes choses ont été créées par lui* (comme moyen) *et pour lui* (c'est-à-dire en vue de lui, comme but[2]).

qui est étrangère à Paul. — Nous ne savons pas la voir. Nous reconnaîtrions plutôt dans les premiers versets un certain embarras, qui se rencontre souvent au commencement d'un écrit, surtout chez les auteurs qui n'ont pas des habitudes littéraires. (De même ép. à Philémon.)

[1] Ce paragraphe (v. 15-18) est, au point de vue de l'enseignement, l'un des plus importants de l'épître, et doit être l'objet d'un examen serré et sévère. En général, les commentateurs y voient une doctrine christologique spéculative, transcendante, qui suppose un milieu imbu d'idées gnostiques. En conséquence, bon nombre d'entre eux pensent que cet enseignement va bien au delà de la doctrine de Paul dans ses quatre épp. authentiques et forme comme une transition à la doctrine du quatrième évangile. Nous nous séparons absolument de ce point de vue dans notre interprétation.

[2] Remarquez que Paul ne dit pas « qu'il a créé toutes choses, » mais que « toutes choses ont été créées en lui, » autrement dit « par son

— La rédemption est le moyen de la création, puisque c'est par la rédemption que Dieu réalise le but de la création. Elle est en même temps le but de tout le développement historique, partant le but de tout ce qui existe, car ce n'est qu'en tendant vers elle, que la création peut réaliser le but pour lequel elle a été faite. Ainsi le Fils, l'auteur de la rédemption, se présente, par sa qualité de rédempteur, comme le fondement (= en lui), — autrement dit comme le moyen (= par lui) et le but (= en vue de lui) de la création. Paul peut donc bien répéter sa pensée en ajoutant : « *il est, lui* [le Fils], *avant*, c'est-à-dire supérieur à *toutes choses, et toutes choses subsistent en lui,* » c'est-à-dire trouvent en lui leur harmonie et leur unité, elles forment en lui un tout consistant, — « *et* (car ce n'est pas tout : cette qualité de rédempteur qui fait du Fils l'être supérieur à toute créature, le place encore à la tête de l'Église, la grande institution nouvelle où se réalise l'unité) *il est, lui, la tête*, le chef *de l'Église, qui est son corps : il est le commencement, le premier-né d'entre les morts*, c'est-à-dire le premier ressuscité de la résurrection universelle, *afin d'être, lui, le premier en tout* » (ỳ. 15-18).

Telle est la prééminence du Fils ; il possède la suprématie sur toutes les créatures, même sur les anges du ciel, sur l'univers entier.

Paul donne deux raisons de cette prééminence (« *il est le premier en tout* »), l'une est relative à la personne même du Fils, l'autre à son œuvre. C'est ainsi qu'il passe à l'œuvre de Christ.

« *Car il a plu à Dieu que toute la perfection* — la perfection idéale — *habitât en lui* » (ce qui fait de lui « l'image du Dieu invisible »), — puis de faire par lui une œuvre de

moyen et en vue de lui, » parce qu'il le considère, non comme créateur, mais comme rédempteur. (Voyez le Commentaire.)

réconciliation qui rétablisse l'harmonie et l'unité dans tout l'univers : « *et de réconcilier toutes choses avec soi par lui, en établissant la paix* (là où était la guerre) *par le sang de sa croix*, cette manifestation d'amour infini qui gagne à Dieu les cœurs hostiles et en triomphe, — de réconcilier, dis-je, *par lui soit les choses qui sont sur la terre, soit les choses qui sont dans les cieux* » (ŷ. 19. 20).

Au reste, cette œuvre de réconciliation, dont Paul vient de parler d'une manière générale, les Colossiens la connaissent, ils l'ont éprouvée, pour devenir parfaits devant Dieu (ŷ. 21. 22), si du moins ils persévèrent dans la foi (ŷ. 23). — « *Vous aussi, qui étiez autrefois étrangers* (à Dieu) *et ennemis* (de Dieu) *par vos sentiments et par vos mauvaises œuvres, il vous a maintenant réconciliés par la mort que Christ a soufferte dans son corps de chair, afin de vous faire paraître devant lui, saints, sans tache et sans reproche; si du moins vous persévérez dans la foi, y étant fondés et fermes, sans vous laisser détourner de l'espérance annoncée par l'évangile que vous avez entendu, — qui a été prêché à toute créature sous le ciel, et dont, moi, Paul, j'ai été fait ministre* » (ŷ. 21-23)[1].

Ainsi la réconciliation avec Dieu pour devenir parfait devant lui, avec le salut en espérance, tel est le résultat de l'œuvre de Dieu en Christ pour ceux qui persévèrent dans la foi. En Christ rien ne nous manque; tout ce que les hommes prétendent nous donner n'est qu'un leurre.

II. De là Paul passe à son apostolat. Les derniers mots :

[1] Tout ce qui est dit sur la réconciliation avec Dieu, sur le sacrifice de la croix, etc., n'est pleinement compris qu'autant que l'on connaît les idées religieuses de Paul sur ces différents points (voy. Rom. 3, 24-26. 5, 6-11), parce que tout ici est en abrégé et suppose cette connaissance. Il ne faut pas oublier que les Colossiens avaient été instruits par Épaphras, un disciple de Paul, de sorte qu'ils connaissaient l'enseignement religieux de l'apôtre : c'est une observation qui reviendra plus d'une fois.

« *dont, moi, Paul, j'ai été fait ministre* » (℣. 23) lui servent de transition. Il développe ces deux idées : c'est qu'il a été fait de Dieu ministre de l'Église, précisément pour porter cet évangile aux nations païennes : sa parole est une parole autorisée, — et il invite les Colossiens à ne pas s'en laisser détourner par les doctrines des faux docteurs, qui ne sont que des enseignements d'hommes (I, 24-II, 23)[1].

Il se présente comme « *heureux dans les souffrances qu'il endure pour eux,* » chrétiens d'origine païenne, et comme « *achevant dans sa chair,* » pour l'Église et sa fondation, *ce* « *qui manque,* à ce point de vue, *aux afflictions de Christ.* » *Il a été fait, lui, ministre de l'Église* par la volonté de Dieu, qui l'a chargé d'une importante mission, celle de « *donner sa pleine exécution à la parole de Dieu,* » en annonçant aux nations païennes « *ce mystère caché de toute éternité et avant tous les âges, mais manifesté aujourd'hui aux saints à qui Dieu a voulu faire connaître combien est grande la gloire de ce mystère parmi les Gentils.* » Et en deux mots concis, mais lumineux, Paul dépeint la grandeur de la gloire de ce plan de Dieu prêché aux païens : « *C'est Christ au milieu d'eux ! L'espérance de la gloire* » (du bonheur éternel) ! Révolution immense, presque incroyable, et bien autrement glorieuse que parmi les Juifs honorés déjà des révélations de Dieu. — Eh bien ! « *Paul l'annonce, lui, ce Christ, avertissant tout homme et instruisant tout homme, en toute sagesse* (c'est-à-dire avec jugement et tact), *afin de faire paraître tout homme parfait en Christ.* (La perfection morale du chrétien, voilà son but) : *C'est aussi dans ce dessein que*

[1] « Après que Paul s'est annoncé comme ministre de l'évangile, il aborde le *point central* de son récit, en se présentant, dans ses souffrances, comme ministre de l'Église, le corps de Christ (1, 24-29), » *Hilgenfeld*, Einl. p. 661. — Nous ne trouvons rien, ni dans le paragraphe lui-même, ni dans la suite des idées, qui donne une semblable importance à ce fragment et en fasse « le *point central* » de l'épître.

je peine en luttant avec l'énergie qu'il déploie puissamment en moi. Je veux, en effet, que vous, Colossiens, *vous sachiez quelle lutte je soutiens pour vous, pour ceux de Laodicée, et* en général *pour tous ceux qui ne me connaissent pas de visage, afin que* — dans vos propres luttes — *vos cœurs soient réconfortés, et qu'étant bien unis par la charité, vous soyez enrichis d'une parfaite conviction de l'intelligence et d'une juste connaissance du mystère de Dieu, où sont contenus tous les trésors de la sagesse et de la science, mais d'une manière cachée* » (I, 24-II, 3).

Paul voudrait voir les Colossiens unis et groupés tous ensemble autour de l'évangile que Dieu l'a chargé de prêcher aux Gentils, « ce mystère de Dieu, » actuellement révélé, « qui contient en soi tous les trésors de la sagesse et de la science religieuse, » et permet à ceux qui savent les y découvrir de repousser toutes les doctrines étrangères[1]. Il sait, en effet, qu'il y a des gens qui cherchent à entraîner les Colossiens dans une fausse voie, et il ne s'en cache pas. C'est ce qui l'a fait écrire cette lettre.

III. « *Je dis cela, afin qu'on ne vous induise pas en erreur par un langage insinuant, car si je suis absent de corps, je suis néanmoins avec vous en esprit, heureux de voir l'ordre qui règne chez vous et la solidité de votre foi en Christ.* » — Il ne voudrait pas les voir troublés, et voici ses conseils : « *Puis donc que vous avez reçu Jésus-Christ, le Seigneur, attachez-vous aussi à lui dans toute votre conduite, — étant enracinés en lui et vous édifiant sur lui, — étant affermis dans la foi, telle qu'elle vous a été enseignée, — et y faisant toujours de nouveaux progrès avec recon-*

[1] Cet *évangile*, autrement dit « *ce mystère* » actuellement révélé, c'est le plan conçu de Dieu, dès avant la création du monde, de sauver par sa grâce, au moyen de la foi en Christ, tous les hommes pécheurs. Paul l'expose au commencement de l'épître aux Éphésiens (I, 3-14). Voyez Commentaire aux Éphésiens.



naissance. » Ils doivent aussi se tenir sur leurs gardes : « *Prenez garde qu'on ne vous séduise par la philosophie,* c'est un leurre, *une vaine illusion, qui appartient aux enseignements des hommes, aux rudimentaires instructions du monde, et non à Christ, — car en lui habite toute la perfection de la Divinité,* en lui *personnellement, et en lui vous êtes parfaits.* »

Paul justifie cette double affirmation, pour faire sentir à ses lecteurs combien il serait déraisonnable de s'adresser à d'autres qu'à Christ, fût-ce même à des anges, et de chercher la perfection autrement que dans sa communion. Il justifie la première affirmation que « Christ est la plus haute perfection, » en disant : « *lui qui est la tête,* le chef, le supérieur *de toute Principauté et Puissance*[1], » et il confirme la seconde, « vous êtes parfaits en lui, » en leur rappelant l'œuvre que Christ a déjà accomplie en eux pour leur sanctification — « *lui, en qui* (= dans la communion duquel) *vous avez été circoncis* (= purifiés) *d'une circoncision* (= purification) *qui n'est pas faite de main d'homme, par le dépouillement des influences charnelles du corps, par la circoncision* (= purification) *de Christ, — lorsque vous avez été ensevelis avec lui* (c'est-à-dire comme lui et en union avec lui) *dans le baptême*[2], *où vous êtes ressuscités avec lui* (c'est-à-dire comme lui et en union avec lui) *par la foi en la puissance de Dieu, qui l'a ressuscité des morts, et* (c'est ainsi que par la communion avec Christ, ils sont pas-

[1] Le motif peut paraître singulier ; mais cela s'explique par la place que les faux docteurs assignaient aux anges : ils les considéraient comme des émanations de Celui qui est, et concentrant en eux les perfections divines, de sorte que le plus élevé était le plus parfait. A ce point de vue la suprême dignité doit être la suprême perfection.

[2] Pour comprendre la portée et la valeur de ces expressions, « *être enseveli avec Christ dans le baptême, être mort avec Christ, ressusciter avec Christ,* » il faut connaître le point de vue mystique de Paul sur le baptême. On le trouve exposé Rom. 6, 3-13.

sés de la mort spirituelle et morale à la vie spirituelle et morale) *lorsque vous étiez morts dans vos péchés et dans l'incirconcision* (= la souillure) *de votre chair, Dieu nous a rendus à la vie, — en nous pardonnant toutes nos fautes,* bien mieux ! *en biffant l'acte, qui par ses clauses nous constituait débiteurs, et nous était contraire; et il l'a détruit en le clouant à la croix*[1]. *Il a dépouillé les Principautés et les Puissances* du mal (de la domination sous laquelle elles nous tenaient) *et les a données en spectacle au monde, les menant en triomphe* vaincues *par la croix* (II, 4-15).

Telles sont les merveilles de sanctification qu'a faites la communion avec Christ. Comme Paul l'a dit ỳ 10 : « En lui nous sommes parfaits. » En face de tels faits, éprouvés par les Colossiens eux-mêmes, que signifient ces abstinences, ces prescriptions légales, ce recours aux anges par lesquels ces docteurs prétendent conduire à la sainteté et même à une sainteté supérieure ?

« *Que personne donc ne vous juge à l'égard du manger et du boire, ou au sujet d'une fête, d'une nouvelle lune ou des sabbats : ce n'est là que l'ombre des choses qui devaient venir; le corps,* c'est-à-dire la réalité *appartient à Christ. — Que nul ne s'avise de vous condamner sur le chef d'humilité et du culte des anges. Ces gens follement enflés par leurs idées charnelles, s'embarquent dans des rêveries, et ne tiennent pas ferme à la tête,* au chef, *de qui le corps tout entier — bien uni par les jointures et les ligaments dont il est abondamment pourvu — tire sa croissance,* la croissance *que Dieu réclame.* »

« *Si vous êtes morts avec Christ* (comme lui et en union avec lui) *aux instructions rudimentaires du monde, pour-*

[1] Ici encore la pensée de Paul est si abrégée, qu'il faut, pour la comprendre, connaître ses idées religieuses sur l'abrogation de la loi, telles qu'elles sont exposées dans Rom. 6, 14-7, 6. Toute cette partie de l'épître est du pur paulinisme.

quoi, comme si vous viviez de la vie du monde, vous laissez-vous dicter ces arrêts : « Ne mange pas ! ne goûte pas ! ne touche pas ! ce sont des choses qui toutes corrompent par l'usage qu'on en fait? » — Ces défenses ne sont que des commandements et des enseignements d'hommes; elles ont, il est vrai, un renom de sagesse par le fait d'une dévotion toute volontaire, d'un sentiment d'humilité et d'une rigueur exercée à l'égard du corps ; mais elles sont sans valeur aucune : elles ne servent qu'à la satisfaction de la chair » (II, 16-23 [1]).

Arrière donc tout cela. Ces abstinences, ces fêtes, ce culte volontaire des anges ne sont que des commandements humains impuissants à sanctifier, et cette humilité, cette rigueur même exercée contre le corps ne recouvrent que l'orgueil spirituel de l'homme qui se repaît de ses mérites.

B. Partie parénétique : Exhortations morales.

IV. Paul oppose à tous ces procédés humains, le vrai principe chrétien. Il rappelle le grand fait qui s'est passé lors de la conversion du chrétien, au baptême, où il a scellé son union avec Christ par une mort et une résurrection, une mort au péché et une résurrection à une vie nouvelle. L'union avec Christ, à laquelle est due cette résurrection, est le fondement, le vrai principe de la vie nouvelle du chrétien, de sa sanctification et de sa perfection [2].

[1] On peut constater par cette exposition de ce qu'on a appelé la partie dogmatique de l'épître (I, 15-II,23) que la pensée progresse toujours et que les idées se succèdent en bon ordre. L'appréciation contraire de *Mayerhof* (p. 43-45) ne nous paraît pas fondée, et l'analyse sur laquelle il s'appuie (p. 44-45) est erronée. Quant à l'accusation de « pauvreté d'idées, » qu'il fait à l'auteur, elle est plus injuste encore, et les détails sur lesquels il cherche à l'appuyer (p. 46-48) sont fort inexacts.

[2] Les considérations morales dans lesquelles Paul entre, et qui affec-

« *Si donc vous êtes ressuscités avec Christ* (comme lui et en union avec lui) *cherchez les choses d'en haut, où Christ,* l'objet de notre foi et de notre amour, *est assis à la droite de Dieu; affectionnez-vous aux choses d'en haut, non à celles qui sont sur la terre. En effet vous êtes morts* — morts au péché, avec Christ et comme lui dans votre baptême — *et votre vie,* cette vie nouvelle qui s'est éveillée en vous dans la résurrection avec et comme Christ dans le baptême — *est cachée avec Christ* (qui en est le principe) *en Dieu,* dans la communion de Dieu. — Cette vie ne restera pas toujours cachée. Paul interjette soudain cette réflexion pour faire briller aux yeux de ses lecteurs la réalisation finale de leurs vœux : L'union avec Christ, qui mène à la sanctification, mène au bonheur éternel avec lui : *Dès que Christ, notre vie* (l'être aimé est la vie de celui qui aime) *paraîtra, vous aussi vous paraîtrez avec lui dans la gloire* » (III, 1-4).

Tel est le principe, et voici les conséquences : d'abord le dépouillement du vieil homme, c'est-à-dire des vices qui les souillaient autrefois. « *Faites donc mourir vos membres,* ôtez-leur toute puissance productrice d'actes charnels, *ces membres qui sont sur la terre,* nous voulons dire *le libertinage, l'impureté, la passion, les mauvais désirs et l'avarice, qui est une idolâtrie. C'est là ce qui attire la colère de Dieu sur les hommes rebelles, parmi lesquels vous aussi, vous marchiez autrefois, quand vous viviez dans ces désordres; mais aujourd'hui, rejetez, vous aussi* — comme tous les chrétiens — *toutes ces souillures, la colère, l'emportement, la méchanceté; bannissez de votre bouche les injures, les paroles déshonnêtes; n'usez point de mensonge les uns envers les autres, — vous dépouillant du vieil homme* (c'est-

tent la forme parénétique, ne sont pas simplement des exhortations ajoutées à la partie dogmatique; elles s'y rattachent encore d'une manière essentielle en énonçant le principe de sanctification du chrétien par opposition aux principes des faux docteurs.

à-dire de votre ancienne personnalité pécheresse) *avec ses œuvres, et vous revêtant de l'homme nouveau, qui se renouvelle — en vue d'une juste connaissance — conformément à l'usage de Celui qui l'a créé,* — et cela dans une sphère *où il n'y a ni Grec, ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni homme libre, mais où Christ est tout et en tous.*

Paul insiste sur ce renouvellement. Il recommande d'abord les vertus propres à entretenir l'unité parmi les chrétiens, probablement à cause des discussions religieuses. « *Revêtez-vous donc, comme des élus de Dieu saints et bien-aimés, d'une tendresse compatissante, de bonté, d'humilité, de douceur, de longanimité, — vous supportant les uns les autres, et si l'un a sujet de se plaindre de l'autre, vous pardonnant réciproquement : comme Christ vous a pardonné, pardonnez-vous aussi. Par-dessus tout, revêtez-vous de la charité, c'est le lien de la perfection. Que la paix de Christ à laquelle vous avez été appelés en ne formant qu'un seul corps, règne dans vos cœurs — et soyez reconnaissants !* » (III, 5-15).

Cette idée de reconnaissance devait clore le paragraphe, lorsque deux pensées nouvelles se sont présentées à l'esprit de Paul, qui les ajoute simplement en ramenant de nouveau à la fin, l'idée de reconnaissance. « *Que la parole de Christ habite au milieu de vous, richement — vous instruisant et vous avertissant les uns les autres, en toute sagesse, par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels, — chantant à Dieu avec reconnaissance, de tout votre cœur. Quoi que vous fassiez, paroles ou actes, faites tout au nom du Seigneur Jésus, en rendant grâces par lui, à Dieu* notre *Père* » (III, 16-17).

V. Comme si Paul eût voulu montrer combien ce principe de l'union avec Christ est sanctifiant et dépasse cet ascétisme, l'ennemi né des affections naturelles, qu'il finit toujours par sacrifier, il touche aux relations intimes de la famille. Il le

fait brièvement pour les devoirs des femmes et des maris, des enfants et des pères, et un peu plus longuement pour ceux des esclaves et des maîtres, sans doute à cause de l'affaire d'Onésime, qui devait attirer l'attention de la communauté. Il aborde le sujet par le côté de la soumission, ce qui est assez naturel, puisque la subordination dans ces relations est la base fondamentale de ces rapports. L'autorité saura assez se poser elle-même, ce qu'il faut surtout lui rappeler c'est l'amour et la douceur. « *Femmes, soyez soumises à vos maris, comme cela se doit dans le Seigneur. Maris, aimez vos femmes, et ne vous aigrissez point contre elles. — Enfants, obéissez à vos pères et à vos mères en toutes choses : c'est une chose agréable, dans le Seigneur. Pères, n'irritez pas vos enfants afin qu'ils ne se découragent pas. — Esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair, non parce qu'ils ont l'œil sur vous, comme si vous ne cherchiez qu'à plaire aux hommes ; mais avec droiture de cœur, craignant le Seigneur. Quoi que vous fassiez, acquittez-vous-en de bon cœur, comme pour le Seigneur, et non pour les hommes, sachant que vous recevrez du Seigneur l'héritage pour récompense : servez Christ, le Seigneur, car celui qui fait le mal recevra la rétribution du mal qu'il aura commis, — et il n'y a point acception de personnes. Maîtres, rendez à vos esclaves, ce que la justice et l'égalité demandent de vous, sachant que, vous aussi, vous avez un maître dans le ciel* » (IV, 18.-IV, 1).

Enfin, Paul passe à la prière, qui est l'âme de la vie chrétienne, et en prend occasion de se recommander aux prières des Colossiens : « *Persévérez dans la prière, vous y appliquant avec vigilance et actions de grâces. Priez en même temps pour nous, afin que Dieu nous ouvre une porte, pour que j'annonce le mystère de Christ, pour lequel je suis aussi dans les liens, et que je le fasse connaître comme je dois en parler* » — et il termine en disant aux Colossiens ce qu'eux-

mêmes doivent faire dans leurs rapports avec les non-chrétiens : « *Conduisez-vous avec sagesse envers ceux du dehors, en mettant l'occasion à profit. Que votre parole soit toujours aimable, assaisonnée de sel, en sorte que vous sachiez comment vous devez répondre à un chacun* » (IV, 2-6).

La fin de l'épître n'a trait qu'à des rapports personnels (IV, 7-18).

Cette épître se présente avec un caractère d'*unité* très prononcé. Formée de deux parties principales, d'une instruction religieuse (I, 5-II, 23) et d'une instruction morale (III, 1-IV, 6), qui sont intimement reliées entre elles, elle remplit exactement le programme annoncé dans le préambule, lorsque Paul dit qu'il prie Dieu que les Colossiens soient rendus « parfaits dans la vraie connaissance, et parfaits dans la vie morale » (I, 9. 10). La vraie connaissance, il la leur donne dans la première partie, et les vrais principes de sanctification sont exposés dans la seconde partie sous forme parénétique. Chacune des deux parties forme un ensemble bien lié, où les pensées se succèdent en aussi bon ordre qu'on peut le désirer dans une lettre, qui n'est pas un traité, et le progrès logique des idées se laisse facilement suivre. La lettre est substantielle et topique.

Le but de l'épître est *polémique*. L'apôtre veut tenir en garde les Colossiens contre des doctrines tout humaines, empruntées à la philosophie et aux instructions élémentaires du monde (la loi et ses prescriptions), qu'on cherche à introduire au milieu d'eux, et qui ne viennent pas seulement heurter les enseignements dogmatiques chrétiens, mais encore ses principes mêmes de sanctification et de perfection. La méthode polémique que Paul suit est très remarquable en ce sens qu'elle est essentiellement positive. Sauf quelques mots, où l'apôtre prend directement à partie l'enseignement des adversaires (II, 16-23), il les combat en rappelant à ses lecteurs les faits chrétiens objectifs, qui leur ont

été enseignés, savoir la prééminence du Fils et son œuvre de réconciliation, et les faits subjectifs qu'ils ont eux-mêmes éprouvés comme la régénération et la sanctification par l'union avec Christ. Il a soin évidemment de choisir les faits qui sont en opposition directe avec la doctrine des adversaires; il détruit ainsi l'erreur par l'exposition de la vérité. Cela même donne à sa lettre une grande valeur et fournit à ses lecteurs un terrain solide pour demeurer fermes dans leur foi. C'est une instruction apostolique qu'il leur adresse pour dévoiler l'erreur dans laquelle on voudrait les entraîner, en remettant sous leurs yeux les faits et les principes chrétiens.

§ 5. **Les adversaires.**

Bibliographie: *Schneckenburger*, Bemerkungen üb. d. Irrlehrer zu Kolossä, dans Stud. u. Krit., 1832, p. 840 — *Rheinwald*, De pseudodoctoribus colossensibus. Bonn. 1834 — *Osiander*, über die Koloss. Irrlehrer, dans Tubing. Zeitschrift, 1834.

Quels sont ces adversaires que Paul combat? Quelle est la caractéristique de ces faux docteurs? C'est un point sur lequel une grande divergence règne parmi les critiques et les commentateurs. Il ne s'agit certainement pas d'hommes appartenant à des tendances ou à des opinions diverses (*Grot. Heinrichs*, *Flatt*, p. 588), ni de docteurs relevant de la philosophie en général (*Tertulien*, *Euthalius*, *Calixte*), ni spécialement de la philosophie épicurienne (*Clém.-Al.*) ou pythagoricienne (*Grot.*) ou platonico-stoïcienne (*Heumann*) ou chaldéenne (*Hug*, Einl. II, p. 385). Il ne s'agit pas davantage de chrétiens, disciples de Jean-Baptiste (*Kopp.*) ni de disciples d'Apollos (*Michaelis*, p. 1056). On s'accorde généralement aujourd'hui à reconnaître dans ces docteurs une couleur judéo-chrétienne assez accentuée. C'étaient des chrétiens, membres

de l'église (voy. Comm. 2, 19) et des chrétiens d'origine juive, comme cela ressort de leurs exigences, qui attestent une tendance légale judaïsante. Mais l'accord s'arrête là. Qu'enseignaient-ils? Sur quoi porte le fond même du débat?

Ces docteurs n'avaient pas, comme les judaïsants d'Antioche et de Galatie, la prétention de mettre les chrétiens sous le joug de la Loi, en réclamant à côté de la foi, la circoncision et l'obéissance à Moïse, sous peine d'être forclos du salut[1]. Ils n'avaient non plus (cont. *Schwegler*, p. 281. *Ewald*, p. 464. *Meyer*, p. 174. *Hilgenfeld*, üb. d. Alter, etc., p. 661. *Grau*, II, p. 148) aucune parenté réelle avec ces judéo-chrétiens dont Paul parle dans l'épître aux Romains (14, 11), ces *faibles en la foi*, qui s'abstenaient de viande et de vin, comme de choses impures (14, 10. 20), et qui, tenant certains jours pour plus sacrés que d'autres (14, 5), s'appliquaient à les fêter. Ces chrétiens avaient conservé dans leur esprit des doutes, et dans leur cœur des scrupules, qu'une conviction chrétienne ferme aurait dû dissiper: c'était un reste d'idées anciennes, antérieures à leur conversion, non le résultat de principes et de théories compromettantes pour les bases de la foi (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 514).

Il ne s'agit plus, comme dans les épîtres précédentes de Paul, de la justification par la foi et de la réaction de la Loi contre l'évangile; la question ne se pose plus entre la grâce et la loi. Le terrain des discussions a changé et nous assistons

[1] *Holtzmann*, en éliminant de l'ép. aux Colossiens les parties qui lui paraissent des interpolations, en vient à ne plus laisser subsister dans l'ép. primitive que les traits qui se rapportent à l'abstinence des aliments et des boissons, ainsi qu'à l'observation des fêtes, des nouvelles lunes et des sabbats; par conséquent, à ne voir dans ces docteurs que de simples judaïsants (*Holtzm.*, p. 287-288). Cela fait remonter ce qu'il appelle l'ép. primitive et authentique à l'époque où cette opposition régnait dans l'Église. Il s'ensuit qu'il retranche de l'épître, comme interpolation, tout ce qui n'est pas en connexité avec ce point de vue, par ex. 1, 15-20.

à une phase nouvelle ; l'évangile est aux prises avec la philosophie religieuse de ces temps. Cela devait infailliblement arriver. Il y a, en effet, pour les penseurs, sous les faits chrétiens et dans les enseignements de la foi, tous les éléments d'une philosophie religieuse, et saint Paul en a bien le sentiment quand il écrit aux Corinthiens : « Pourtant c'est bien *la sagesse* que nous enseignons parmi les parfaits » (1 Cor. 2, 6). Il était donc impossible que le christianisme ne se rencontrât pas avec les spéculations théologiques répandues dans le monde et qu'il ne surgît pas un conflit et une lutte sur le terrain de la connaissance religieuse. A la foi (πίστις) des simples chrétiens, les philosophes opposaient leur science (γνῶσις), de sorte que des erreurs d'une autre nature et plus redoutables que les précédentes, menaçaient de se faire jour dans les églises d'Asie, et nous assistons dans notre épitre au commencement de luttes qui se prolongeront dans tout le IIe siècle.

Des docteurs de Colosses, professant des doctrines théosophiques transcendantes, puisées dans *les élucubrations de la raison humaine* (φιλοσοφία, 2,8), ainsi que des principes de sanctification empruntés *aux rudiments de ce monde* (2, 8), prétendent par leurs spéculations philosophiques et par leur ascétisme, conduire les chrétiens à la connaissance de Dieu et à la perfection. Ils se vantent (φυσιούμενος, 2, 18) d'une science théologique supérieure et d'une sainteté en dehors de Christ (οὐ κατὰ Χριστόν, 2, 8). *Ne tenant pas ferme à celui qui est la tête*, le chef *de l'Église* (2, 19), ils égarent les âmes par leur prétendue science (γνῶσις), et les dévoient des voies véritables de la sainteté par leurs principes ascétiques. Ils portent la division et le trouble dans l'Église (3, 14, 15).

Paul s'élève, dans son épître aux Colossiens ainsi que dans son épître aux Éphésiens, contre ces spéculations théologiques tout humaines et contre ce retour « aux rudiments de ce monde, » en s'efforçant d'affermir les chrétiens sur le terrain de la révélation de Dieu, et en mettant toujours et par-

tout en avant la nécessité de la communion avec Christ, seule source de vérité et de perfection. Le ἐν Χριστῷ est la note dominante dans les deux épîtres, celle qui sous toutes les formes les remplit du commencement à la fin [1]. Tout ce que Paul dit de Christ, de sa personne et de son œuvre n'a d'autre but que de renverser, par le rappel des *faits chrétiens*, ces spéculations dangereuses qui doivent tomber devant ces faits [2]. Hors de la révélation qui est en Christ, point de vérité religieuse ; hors de la communion de Christ, point de sanctification véritable. De métaphysique et de gnose chrétiennes, il n'en est — quoi qu'on en ait pu dire et quoi qu'on en dise — absolument pas question. Paul se tient fermement et constamment sur le terrain positif de la Révélation.

« Les faux docteurs que l'apôtre combat, se distinguent par ces deux traits : un ascétisme très rigoureux et des hardiesses spéculatives très aventureuses » (*Sabatier*). Mettant à la base de leurs théories un dualisme métaphysique entre l'esprit et la matière, considérée comme source et origine du mal, ils voulaient imposer aux chrétiens « *l'abstinence de certains mets et de certaines boissons* » (2, 16), probablement de la viande et du vin, pour dégager l'esprit des influences de la matière. Ils s'imaginaient atteindre par cette « *mortification du corps* » (ἀφειδίᾳ σώματος, 2, 23) à une sainteté supérieure à celle des chrétiens vivant de la vie ordinaire. Ils ne s'arrêtaient pas, comme la Loi, à la distinction du pur et de l'impur ; ils croyaient qu'il y a une sainteté supérieure au bien, et à laquelle on parvient par la voie de l'ascétisme. Exagérant les prescriptions de l'Ancien Testament dont ils

[1] Col. 1, 4. 14. 27. 28. 2, 5. 6. 7. 10. 11. 12. 13. 3, 1. 3. 4. 11. 17. 18. 20. 24. Éph. 1, 3. 4. 6. 7. 9. 10. 11. 12. 13. 15. 2, 6. 7. 10. 13. 15. 16. 21. 22. 3, 6. 11. 12. 17, etc.

[2] **La notion absolue de la personne de Christ n'est pas, comme le prétendent *Bauer*, p. 445, 449, et *Holtzmann*, p. 286, le thème propre aux deux épîtres.**



méconnaissaient l'esprit et le but, ils s'attaquaient au corps, pensant arriver sûrement par là à la purification de l'âme; ils agissaient à l'inverse de l'évangile, qui commence par purifier le cœur par la foi en Christ, par le régénérer, en sorte que le corps est mis à sa place et que toutes les affections naturelles deviennent pures et la vie sainte.

Ce même esprit poussait ces docteurs à réglementer la piété d'après le calendrier des fêtes juives et à astreindre les chrétiens *à l'observation des fêtes, des nouvelles lunes et des sabbats* (2, 16), comme si la célébration rigoureuse de ces jours, sorte de consécration périodique du temps de la vie à Dieu, devait procurer à l'homme une plus haute sainteté. Sous prétexte de conduire à la perfection, ils prétendaient enserrer la vie du chrétien dans une réglementation légale, qui ne fait que gêner l'essor spontané du cœur régénéré, comprimer le développement libre et continu du sentiment religieux et l'épanouissement joyeux, dans la vie de tous les jours, de l'Esprit Saint et de la communion avec Christ. Ils étouffaient la sainte liberté des enfants de Dieu et les ramenaient aux règles de la Loi.

On peut même soupçonner que, sans appeler positivement les fidèles à se faire circoncire, ils allaient jusqu'à vanter la circoncision comme un symbole de pureté, lorsqu'on voit Paul parler de la purification du chrétien par l'union avec Christ au baptême, sous l'image « *d'une circoncision qui n'est pas faite de main d'homme* » (2, 11) et représenter ainsi les chrétiens régénérés, comme étant les vrais circoncis [1].

Ce n'est pas tout.

Cet ascétisme pratique se liait étroitement à une théorie dualiste, dans laquelle les anges étaient devenus un objet de

[1] Il n'est pas question de l'interdiction du mariage (2, 21), mais on ne peut nier qu'une semblable interdiction ne soit conforme à ces principes : le mariage devait leur paraître une souillure (comp. 1 Tim. 4, 3).

spéculation et de science transcendante, pour expliquer le grand problème des rapports de l'esprit et de la matière, du bien et du mal, de Dieu et du monde. Paul n'entre dans aucun détail sur ce point et se borne à traiter cette science de « *visionnaire* » (ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων, 2, 18). Néanmoins, si l'on s'en rapporte aux analogies fournies par les systèmes qui apparurent tout formés plus tard, dans le courant du IIe siècle, et dont les principes devaient être fort répandus en Asie, déjà au temps de Paul, surtout parmi les penseurs juifs, on peut arriver à se faire une idée de ce que devait être cette spéculation transcendante sur les anges, à laquelle Paul fait allusion [1]. On s'imaginait que l'être absolu (ὁ ὤν), in-

[1] Les doctrines que Paul combat ne se produisaient pas seulement à Colosses; elles s'étaient fait jour dans les églises voisines de Laodicée et d'Hiérapolis (2, 1), et nous devons croire par l'ép. aux Éphésiens, qui est écrite à un point de vue prophylactique, qu'elles tendaient à se répandre dans l'Asie Mineure. On s'est demandé d'où ces doctrines pouvaient venir et à quelle secte elles se rattachaient. Malheureusement les opinions sont très divergentes; et cette question qui semblait n'offrir d'abord qu'un intérêt historique, a fini, ensuite des solutions qui lui ont été données, par prendre une grande importance critique. — Comme il s'agit de doctrines professées par des chrétiens d'origine juive, on a tout d'abord pensé à la secte des Esséniens : ils vivaient avec une extrême sobriété et s'abstenaient de vin (non de viande, *Jos.* B. J. 2, 8. 4); ils s'attachaient rigoureusement à la Loi et en célébraient les fêtes; enfin ils possédaient sur les anges des théories transcendantes (voyez *Uhlhorn*, Herzog's Encycl. Art. Essener. *Stapfer*, la Palestine, p. 432). En conséquence, bon nombre de docteurs ont cru que ces judéo-chrétiens de Colosses étaient des Juifs esséniens passés au christianisme, ou tout au moins des judéo-chrétiens imbus des doctrines et des pratiques de la secte, qui cherchaient à les accommoder à leur christianisme et à les propager dans l'Église. (Cette opinion, énoncée par *Chemnitz*, a été particulièrement soutenue par *Storr* et *Flatt*; elle est partagée par *Bertholdt*, Einl. VI, p. 3450, *Michaelis*, Einl. II, p. 1099. *Credner*, Einl., p. 410. *Thiersch*, krit. d. neut. Schrift., p. 270. *Schwegler*, Nachap. Zeitalt. p. 280-82. *Ritzschl*, Entsteh. d. alt. katol. Kirche, 1853, p. 233, et dans Theol. Jahrb., 1855, p. 350. *Guericke*, p. 338. *Ewald*, p. 464. *Weiss*, p. 720. Einl., p. 255. *Grau*, II, p. 149.) Cependant on a élevé contre ce point de vue des objections qui paraissent fondées. (*Bœhmer*, Isag., p. 56. *Schneckenburger*, Uber d. Alter d. judisch. Proselyten-Tauf., p. 213.

connaissable et insaisissable en soi, sans contact direct avec la matière et le monde, s'y reliait pourtant par une série d'êtres célestes, émanés de lui et les uns des autres. Ils étaient,

Neander, Pfl. p. 390. *Osiander*, Tubing. Zeitsch., 1834, p. 108. *Steiger*, p. 84. *Schenkel*, p. 165. *Bleek*, p. 14.) Les Esséniens, au nombre d'environ 4,000, pratiquaient la communauté des biens; ils vivaient retirés du monde dans des couvents situés sur la rive orientale de la mer Morte. Un certain nombre, il est vrai, ne poussant pas jusqu'au bout les principes de la secte, demeuraient dans les villes et dans les villages et se mariaient. Mais ils appartenaient à la classe inférieure de l'ordre et n'en connaissaient pas les doctrines. Celles-ci étaient réservées aux seuls initiés de la classe supérieure, qui juraient de « garder le secret sur les livres de la secte et sur les noms des anges. » Comme ces communautés étaient fermées et isolées de la société, il est difficile d'admettre qu'elles soient entrées en relation avec les chrétiens et que les judéo-chrétiens de Colosses soient sortis de leurs rangs, et aient pu leur emprunter leurs spéculations sur les anges. D'ailleurs il n'y a pas de trace que les Esséniens se soient répandus en dehors de la Palestine, particulièrement dans l'Asie Mineure. Ils disparurent en 70, après la ruine de Jérusalem, et ce n'est qu'à cette époque qu'ils passèrent au christianisme (*Ritzschl*, Alt. katol. Kirche, p. 220. *Bleek*, p. 15. *Holtzmann*, p. 291). Enfin, les traits que Paul signale sont trop généraux, pour qu'on puisse y voir quelque chose de spécial à l'essénisme.

Ces idées ascétiques et théosophiques n'étaient pas tellement propres aux Esséniens qu'on ne les retrouvât ailleurs. Elles fermentaient partout, à cette époque, dans les esprits avides de connaissances religieuses, et elles finirent par émerger sous des formes diverses dans les systèmes qui se produisirent plus tard, en sorte qu'on ne saurait être surpris de les voir apparaître à Colosses et dans l'Asie Mineure. Le temple de Diane, à Éphèse, dont le culte était très fréquenté par les Grecs et par les Orientaux, était un centre où se donnaient rendez-vous toutes les idées religieuses et philosophiques de l'Orient et de l'Occident. Les Juifs se trouvaient en grand nombre dans toutes les villes commerçantes de l'Asie, et nous savons par Josèphe (Antt. XII, 3, p. 398 E. Cf. p. 400. D.-G. ed. Colon. Allobr.) que Antiochus-le-Grand avait fait venir 2,000 Juifs de Babylone et de la Mésopotamie, et leur avait assigné en Lydie et en Phrygie des maisons et des terres pour en faire une sorte de boulevard contre les mouvements insurrectionnels de ces peuples. Cette contrée était devenue comme un vaste laboratoire d'idées et de spéculations religieuses, d'autant plus que le caractère mystique et religieux de ses habitants s'y prêtait admirablement (voyez *Steiger*, Analogien f. die colossische Irrelehre, Comm. p. 75-104). Quand

pour ainsi dire, l'épanouissement au dehors de l'être absolu, des vertus et des puissances en lui renfermées. Rangés sous des noms divers, dans un ordre hiérarchique plus ou moins

le christianisme apparut dans ces pays, apporté par saint Paul, il y fit de rapides progrès. Par la richesse et l'élévation de ses pensées, il jeta dans tous les esprits spéculatifs des éléments nouveaux qu'ils cherchèrent à s'assimiler et à accommoder à leurs théories propres. Dans la première lettre que Paul écrivit à Timothée, lors d'une absence qu'il fit pendant son séjour à Éphèse, il signale déjà à son disciple ce travail théologique qui se fait dans certains esprits, en dehors de l'Église, et fait allusion à des doctrines qui ont des analogies singulières avec celles qui sont mentionnées dans l'ép. aux Colossiens et dans l'ép. aux Éphésiens (1 Tim. 4, 1-7). Plus tard, dans son discours d'adieu aux pasteurs d'Éphèse réunis à Milet, il ne peut s'empêcher de laisser entrevoir ses craintes que ces doctrines ne viennent à trouver de l'écho chez les pasteurs eux-mêmes (Act. 20, 29). Enfin les épp. aux Colossiens et aux Éphésiens nous montrent que les pressentiments de Paul avaient bien leur raison d'être, puisque déjà, à Colosses, des chrétiens tentaient d'introduire dans le sein de l'Église leurs pratiques ascétiques, légalistes, et leurs théories transcendantes sur le monde des esprits. Toutes ces doctrines sont nées de la fermentation des esprits spéculatifs, aspirant à une connaissance plus scientifique des choses religieuses, et elles renferment les germes d'un gnosticisme formé d'éléments divers, empruntés aux élucubrations de l'Occident et de l'Orient et au Judaïsme, lequel agitera longtemps encore les esprits, avant de parvenir à se formuler en systèmes complets. (Voy. *Hug*, Einl. II, p. 56-124. *Schott*, Isag., p. 292. *Néander*, Pfl., p. 396. *Baehr*, p. 211. *Steiger*, p. 96. *Olsh.* p. 316. *B.-Crus.* p. 205. *Schenkel*, p. 165. *Reuss*, Théol. chrét. I, p. 366 sqq. Épit. pauliniennes, p. 143. *Meyer*, p. 174. *Braune*, p. 178. *Sabatier*, p. 195.)

Cependant un certain nombre de savants ont cru, par un examen plus approfondi, reconnaître dans cette épître des traits appartenant à telle ou à telle secte particulière, sans pouvoir toutefois se mettre d'accord sur la secte elle-même. Dans ce but, ils ne s'en tiennent pas aux reproches formulés dans l'épître et à la caractéristique que nous avons donnée; ils cherchent à la compléter en s'emparant de ce que Paul dit de la personne de Christ, de son œuvre et d'autres menus détails, qui doivent dans la pensée de Paul servir de réfutation aux opinions de ces docteurs : procédé qui est en soi parfaitement licite. Ils relèvent en particulier, Col. 1, 15 : *εἰκὼν τοῦ θεοῦ—πρωτότοκος πάσης κτίσεως—ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* — 2, 9 : *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς* Cf. 1, 19. — 1, 26: *δἰ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἴτε τὰ ἐπὶ γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* comp. Éph. 1, 20 : *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, etc. Ils voient

savant, — et qui variait suivant les systèmes — ces êtres célestes formaient comme une chaîne qui allait de Dieu au monde, et l'esprit de l'homme initié à cette science, dégagé par un ascétisme rigoureux des liens de la matière, pouvait s'élever par la connaissance de ces êtres célestes jusqu'à la connaissance et à la contemplation de l'être absolu. — Les docteurs de Colosses se vantaient (φυσιούμενος, 2, 18) de posséder cette science transcendante supérieure à ce que la foi peut apprendre au chrétien (2, 2. 3). *Un culte volontaire* (ἐθελοθρησκεία, 3, 23) rendu à ces esprits célestes était l'application pratique du système.

Il y avait pour les âmes religieuses et mystiques, surtout pour les esprits avides de connaissance, un grand attrait dans ces hautes spéculations où se dévoilaient les mystères du monde invisible, et dans la rigueur même de ces pratiques ascétiques et légalistes, une séduction, « par un certain

dans ces idées une sorte de spéculation chrétienne que Paul oppose à la spéculation des docteurs de Colosses, et dans ces expressions mêmes une phraséologie gnostique appartenant à une époque plus ou moins postérieure, et par suite une démonstration de l'inauthenticité de l'épître. *Holtzmann*, p. 290, y voit un rapport avec les doctrines gnostiques qui ont dû précéder celles de Cérinthe, à la fin du I[er] siècle, et *Mayerhoff*, p. 148, *F. Nitzsch* (dans *Bleek*, comm. p. 15) une opposition à ces doctrines elles-mêmes. *Osiander* (dans Tub. Zeitsch., 1834, p. 116-124, d'après *Herder* et *Kleuker*, Uber d. Ursprnug u. Zweck d. Ap. Briefe, p. 136-146) y reconnaît une grande affinité et correspondance avec la Cabale (Voy. là contre *Steiger*, p. 89. *Huther*, p. 405. *Meyer*, p. 125). *Baur* (p. 442), descendant jusqu'au milieu du II[me] siècle, croit y saisir une analogie frappante avec l'ébionitisme gnostique et même les doctrines de Valentin (Cf. *Lipsius*, Schenkel's Lexicon II, p. 504. *Hilgenfeld*, Einl. p. 668), etc. Pour nous, nous n'avons pu y apercevoir rien de pareil, parce que nous tenons toutes ces interprétations pour erronées. Bien loin d'entrer dans aucune spéculation, Paul oppose précisément à la spéculation des docteurs de Colosses, l'enseignement de l'évangile, les faits chrétiens, soit les faits objectifs relatifs à la personne du Christ et à son œuvre rédemptrice, soit les faits subjectifs relatifs à la régénération et à la sanctification. C'est devant ces faits que doit tomber d'elle-même toute spéculation.

renom de sagesse » (2, 23) et de haute piété. Ces mystiques apparaissaient aux yeux du vulgaire, comme possédant une profonde science religieuse et comme des saints d'une sainteté supérieure; tandis qu'en réalité, il n'y avait dans cette science (γνῶσις) toute humaine que « *rêverie* » (2, 18), et dans cet ascétisme, qu' « *une pâture offerte à l'orgueil spirituel de l'homme* » (2, 23).

Le regard pénétrant de Paul reconnut bien vite le danger de semblables doctrines: il était réel; il était grand [1]. Cette théorie dualiste est forcément anti-chrétienne. Elle anéantit la religion qu'elle transforme en science, et elle compromet la sanctification par un ascétisme qui cherche à soustraire l'esprit à l'influence de la matière, comme si elle était l'origine du mal. Quelle que soit d'ailleurs la place qu'elle accorde à Christ, à côté ou au milieu de ces puissances cosmiques [2], elle porte directement atteinte à sa dignité souveraine

[1] « On peut remarquer l'affinité singulière de la gnose et de l'évangile. La gnose se proposait le même but, l'union de l'homme avec Dieu, la rédemption des êtres déchus, et, dans la pratique, son ascétisme pouvait n'apparaître que comme une rigoureuse application de la morale juive ou chrétienne. Mais on comprend aussi quels dangers ce gnosticisme faisait courir à la doctrine apostolique. Celle-ci perdait son caractère moral, pour devenir une spéculation métaphysique. Les faits concrets, la tradition positive qu'elle avait à sa base et qui ont fait sa force, se dissolvaient, se volatilisaient, se changeaient en symboles de notions abstraites. L'évangile devenait une mythologie. La rédemption chrétienne, qui suppose toujours la liberté humaine, qui implique les luttes de conscience et la conversion, n'était plus que la théorie du retour progressif en Dieu de tous les êtres qui en étaient issus. Enfin la personne de Christ allait se mêler, se confondre et se perdre parmi ces êtres intermédiaires, dans cette hiérarchie d'éons entre lesquels étaient partagées son œuvre et sa gloire. » (*Sabatier*, l'Apôtre Paul, p. 197. Voy. encore *Reuss*, Hist. de la Th. apostolique, I, p. 366-377.)

[2] *F. Nitzsch* (dans Bleek, comm. p. 16) et *Schenkel* (Bibel-Lexicon, III, p. 567) pensent que ces docteurs faisaient de Christ un simple homme et un prophète de la vérité. *Ritschl.* (Altkatholische Kirche, p. 233) et *Baur* (Neutestamentlische Theologie, p. 274) pensent qu'ils le tenaient pour un ange, un Éon.

et à son œuvre rédemptrice ; elle détache de lui (2, 19) et de sa communion. En conséquence l'apôtre des Gentils, étendant sur les Colossiens son autorité apostolique, veut les mettre sur leurs gardes. Laissant la métaphysique aux métaphysiciens et la gnose aux gnostiques, il se campe, lui, sur le terrain religieux historique. A ces spéculations de la raison humaine portant sur des choses qui sont en dehors de sa connaissance, il oppose la révélation de Dieu en Christ, les faits chrétiens qui sont le fond de l'évangile qui leur a été prêché et qu'ils ont expérimentés. Christ, sa dignité suprême et son œuvre de rédemption ; puis la régénération consommée au baptême dans l'union avec Christ par la foi ; la sanctification de la vie par le dépouillement du vieil homme et le revêtement de l'homme nouveau, et tout cela « *en Christ* [1] » : telle est la matière de son épître.

§ 6. **Authenticité.**

Cette épître, qui porte le nom de Paul, soit en tête (1, 1), soit dans le courant de l'épître (1, 23. 25) et sa signature à la fin (4, 18), a été de tout temps et partout dans l'Église, soit en Orient, soit en Occident, reconnue pour l'œuvre authentique de l'apôtre des Gentils. Les témoignages sur ce point sont anciens, divers et unanimes.

On a cru reconnaître des réminiscences de cette épître

[1] *Holtzmann*, p. 296, faisant allusion à Col. 2, 8, où Paul s'exprime avec vivacité contre la philosophie, prétend que « l'auteur de l'épître veut établir une ligne de démarcation fortement tranchée entre la vraie et la fausse gnose. » La plupart des commentateurs et des critiques pensent que Paul, se faisant métaphysicien à son tour, veut opposer à cette fausse métaphysique la vraie métaphysique chrétienne. Nous ne saurions trop dire combien ce point de vue nous paraît erroné et étranger à nos épîtres : c'est lui, au fond, qui leur a valu les attaques dont elles sont aujourd'hui l'objet.

dans *Clém. Romain*, dans l'épître de *Barnabas* et dans celle d'*Ignace* aux Éphésiens; mais ces indices sont trop légers pour qu'on puisse s'y fier avec une entière certitude[1]. Une réminiscence certaine est celle de πρωτότοκος τῆς κτίσεως (Col. 1, 15) que nous retrouvons dans *Justin-Martyr* et dans *Théophile d'Antioche*[2]. L'hérétique *Marcion*, qui repoussait de son recueil les épîtres pastorales, y avait admis les épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et à Philémon, et le gnostique *Valentin* se servait des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens comme d'une autorité pour y appuyer ses doctrines[3]. Le canon de *Muratori* (environ l'an 180) met aussi cette épître au nombre des écrits authentiques de Paul. Parmi les Pères de l'Église, *Irénée* le premier la cite en l'attribuant à Paul[4],

[1] *Clém.-Rom.* 1 Cor. 24 : *ἧς* [scil. *ἀναστάσεως*] *τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο τὸν κυρ. Ἰης. Χριστόν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας.* Cf. Col. 1, 18. 1 Cor. 49 : *τὸν δέσμον τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ.* Cf. Col. 3, 14. — *Barnabas*, c. 12 : *ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν.* Cf. Col. 1, 16. — *Ignace*, ép. Éph. c. 10 : *ἑδραῖοι τῇ πίστει.* Cf. Col. 1, 23.

[2] *Justin-M.* († 163) cont. Tryph. p. 310 : *Πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων.* p. 30 : *πρωτότοκος πάσης κτίσεως.* p. 326 : *πρωτοτοκον τ. θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων.* — Theoph. d'Ant. († 181) ad Autolycum, II, 22 : *τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε ὁ θέος προφορικὸν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως.*

[3] *Irénée*, adv. hær. I, 3, 1 : *καὶ τόν Παῦλον φανερώτατα λέγουσι* (sc. Valentiniani) *τοὺς δὲ Αἰῶνας ὀνομάζειν πολλάκις, ἔτι δὲ καὶ τὴν τάξιν αὐτῶν τετηρηκέναι οὕτως εἴποντα· εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων τοῦ αἰῶνος* (Éph. 3, 21). — Id. I, 3. 4 : *καὶ ὑπὸ τοῦ Παύλου δὲ φανερῶς διὰ τοῦτο εἰρῆσθαι λέγουσι· καὶ αὐτός ἐστι τὰ πάντα* (Col. 3, 11), *καὶ πάλιν· πάντα εἰς αὐτὸν καὶ ἐξ αὐτοῦ τά πάντα* (Col. 1, 16), *καὶ πάλιν· ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* (Col. 2, 9), *καὶ τὰ· ἀνακεφαλαιώσασθαι μεν τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τοῦ θεοῦ* (Éph. 1, 10) *ἑρμηνευουσι εἰρῆσθαι, καὶ εἴ τινα ἄλλα τοιαυτα.* — Id. I, 8, 4 : *καὶ τὰς συζυγιας δὲ, τὰς ἐντος πληρώματος, τὸν Παῦλον εἰρηκέναι φάσκουσι ἐπὶ ἑνὸς δείξαντα, περὶ γὰρ τῆς περὶ βίον συζυγίας γράφων, ἔφη· τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστί, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστόν καὶ τὴν ἐκκλησίαν* (Éph. 5, 32). — Id. 1, 8. 5 : (Verba Valentinianorum) *τοῦτο δὲ καὶ ὁ Παῦλος λέγει; πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι* (Éph. 5, 13). Voyez *Klœpper*, p. 43.

[4] Irénée († 202), Haer. 3, 14: et iterum, in epistola quæ est ad Colossenses, ait [Paulus] : « Salutat vos Lucas, medicus dilectus. » Cf. Col. 4, 16.

puis viennent après lui, successivement, les témoignages de *Clém. d'Alexandrie*, de *Tertulien*, d'*Origènes*, d'*Eusèbe*, etc.[1]

Ce témoignage rendu par la tradition historique à une épître qui se donne elle-même pour l'œuvre de Paul, a une importance capitale. Une pareille unanimité contre laquelle aucune voix d'hérétique ni de croyant ne s'est jamais fait entendre, qui remonte à une haute antiquité, et dans laquelle nous voyons figurer les noms, non seulement des Pères les plus conservateurs, mais encore ceux d'hérétiques reconnus ainsi que ceux de savants qui se sont livrés à une étude suivie et consciencieuse des Livres saints, comme Origènes et Eusèbe, mérite bien notre confiance et nous n'hésitons pas à y voir une raison très sérieuse, sinon péremptoire, de croire à l'authenticité de notre épître.

Autrefois cet argument tout seul aurait été considéré comme décisif; mais beaucoup de critiques de nos jours en font volontiers bon marché et le tiennent pour suspect; ils ne veulent plus guère que des critères internes. « La tradition et la science, dit Mayerhoff, p. 3, doivent commencer par être ennemies, pour pouvoir devenir ensuite amies. » Nous ne sommes point de cet avis, car rien ne justifie cette hostilité *à priori*, et l'examen impartial n'en a nul besoin. La tradition et la science, c'est-à-dire l'histoire et les critères internes n'ont en soi rien d'absolu. La tradition doit être soigneusement examinée et pesée, et quand elle se présente avec des caractères de vérité, comme celle qui se rattache à l'épître aux Colossiens, et, disons-le tout de suite, à l'épître aux Éphésiens, elle a une grande valeur. L'éliminer purement et simplement, sans en tenir aucun compte, ce n'est pas de la science, c'est de la prévention pure. D'autre part, nous le reconnais-

[1] Clem. Alex. († 220) Strom. I, p. 277. IV, p. 499. V, p. 576. VI, p. 645. — Tertulien († 220), cont. Marc. V, 19. De præscriptione adv. hær. 7. De resurrectione, 23. — Origenes († 253), cont. Cels. V.

sons, elle ne doit pas marcher toute seule; elle doit être contrôlée par l'examen interne de l'écrit, qui, après tout, doit se rendre témoignage à lui-même, et l'on est assuré de la vérité quand la tradition et les critères internes concordent. Vouloir faire de la critique à la lumière seule des critères internes, c'est une méthode dangereuse et l'expérience montre surabondamment avec quelle facilité elle peut fourvoyer les docteurs.

Remarquons, en effet, que les doutes sur l'authenticité de l'épître aux Colossiens sont de date très récente et proviennent de cette méthode toute subjective.

Mayerhoff le premier a ouvert la voie en 1838[1]. Il a prétendu que l'épître aux Colossiens n'était en réalité qu'un extrait de l'épître aux Éphésiens, composé pour combattre l'hérésie de Cérinthe. L'insuccès de son hypothèse a été tel, que Mayerhoff est demeuré seul de son avis : tous les critiques unanimement ont repoussé ce point de vue[2].

Une attaque bien autrement redoutable est partie de l'école de Tubingen, qui s'y est particulièrement signalée en enveloppant dans le même verdict négatif l'épître aux Colossiens et l'épître aux Éphésiens, ce qui est au moins conséquent, et en cherchant à les enrégimenter toutes deux dans les écrits polémiques et iréniques qui surgirent dans les débats religieux du IIe siècle. *Baur* est en tête du mouvement[3],

[1] *Ern.-Theod. Mayerhoff*, Der Brief an die Kolosser, etc. Ouvrage posthume publié par son frère. Berlin, 1838.

[2] *Ewald* (Sendschreiben d. Apost. Paulus, 1857) frappé des différences de langage et de style qu'il croit reconnaître dans cette épître (voy. p. 467), émet l'opinion que Timothée, au nom de qui la lettre est aussi écrite (Col. 1, 1), l'aura composée, après en avoir préalablement déterminé la matière dans un entretien avec Paul. Celui-ci y aurait mis sa signature, 4, 18 (p. 469). Voyez la réfutation de *Meyer*, p. 180.

[3] Selon *Baur* (Paulus, Stuttgart, 1845, p. 417, 2e édit, 1866. Christenthum d. drei ersten Jarhrh., p. 120), l'épître aux Colossiens est la sœur jumelle de l'épître aux Éphésiens, ayant été écrite dans le même moment, par le même auteur et dans le même but. Il croit y reconnaî-

et il a été suivi par *Schwegler*[1], *Planck* et *Kœstlein*[2], *Hilgenfeld*[3], *B. Baur*[4], *Hœskstra*[5], *Weizsæker*[6], etc.

Hitzig, se jetant dans une voie intermédiaire, pense que l'épître aux Colossiens que nous possédons, est un remaniement d'une épître primitive de Paul aux Colossiens, fait par l'auteur inconnu de l'épître aux Éphésiens[7], et *Holtzmann*,

tre une polémique contre l'ébionitisme gnostique du IIme siècle, qu'il y retrouve point pour point dans les doctrines combattues par l'auteur: la circoncision, l'abstinence des viandes et du vin, l'observance des fêtes juives, enfin toute une théologie transcendante sur les anges, à qui on rend un culte (p. 442-445). En rejetant la composition de l'ép. aux Colossiens et de l'ép. aux Éphésiens au IIme siècle il leur donne un but précis: elles appartiennent à une époque où les deux partis ethnico- et judéo-chrétiens étaient en lutte l'un avec l'autre, et où le besoin d'union et de fusion des partis religieux se faisait vivement sentir (p. 449). Elles ont été composées par un paulinien, qui s'est emparé du nom de Paul pour donner crédit à son œuvre, et qui a préféré mettre en deux lettres ce qu'il aurait pu réunir dans une seule, pensant que ce qui est écrit dans deux lettres, se trouvant dit deux fois, fera plus d'impression.

[1] *Schwegler*, Nachapostoliches Zeitalter. Tubingen 1846, II, p. 284, 289, 325. Il n'admet pas que Coloss. et Éphés. soient l'œuvre d'un même auteur. Éphésiens est un remaniement de Colossiens fait à un point de vue dogmatique et ecclésiastique plus avancé.

[2] *Planck*, dans Theol. Jahrb. 1847, p. 461. — *Kæstlein*, Ibid. 1850, p. 287.

[3] *Hilgenfeld*, dans Zeitsch. f. wissenschaft. Theol. 1870, p. 245. Einl. in d. N. T. Lpz. 1875, p. 668, 669 : « L'ép. aux Coloss. est l'œuvre d'un « paulinien de l'époque gnostique (autour de l'an 130). Il n'a pas voulu « seulement rappeler aux Phrygiens le souvenir de Paul, qu'ils avaient « oublié, mais encore le faire reconnaître comme apôtre. Ce qui est « particulièrement significatif, c'est que ce paulinisme concentre toute « la richesse du Plérôme gnostique dans la personne de Christ, comme « étant le centre de l'univers, du monde de l'esprit et du monde des « corps. Il ne lui manque que le nom de Logos divin. »

[4] *B. Bauer*, Kritick d. paulinischen Briefe. 1852. III, p. 101.

[5] *Hœskstra*, Vergelyting v. d. B. aan d. Sfeziers end. Colossers, dans Theologisch Tijdschrift. II. 1868. p. 599, 647.

[6] *Weizsæker*, D. apostolische Zeitalter, etc. 1886. Freib. I. B., p. 561, 693.

[7] *Hitzig*, Monatschrift d. wissensch. Vereins, in Zurich, 1856. p. 67. Zur kritik paulin. Briefe. Lpz., 1870. p. 22, 26. De même *Weise*, Bei-

adoptant cette opinion, a cherché à en faire la démonstration en reconstituant l'épître primitive [1].

Ces critiques laissent complètement de côté les témoignages de l'antiquité, comme s'ils n'étaient d'aucune valeur et que l'histoire n'eût pas aussi son mot à dire dans ces matières. Ils s'attachent uniquement aux critères internes: cela leur suffit. Examinons donc leurs objections.

Ils adressent à cette épître des reproches qui portent sur le fond même des idées et qui seraient effectivement fort graves, s'ils étaient fondés. Ils prétendent qu'elle renferme des doctrines étrangères à Paul [2], et même que les doctrines qui paraissent d'accord avec celles de l'apôtre, les dépassent souvent en y introduisant des modifications qui les faussent [3]. Ils l'accusent en particulier d'entrer dans des spéculations métaphysiques qui appartiennent aux systèmes gnostiques des temps postérieurs [4], ou tout au moins qui s'en rapprochent singulièrement et sont bien propres à leur frayer le chemin [5]. « Que pourrions-nous trouver là d'autre que le gnosticisme? » dit Hilgenfeld [6].

C'est là, en vérité, le vrai chef d'accusation: tout le reste est passablement secondaire.

Comme ces incriminations portent sur le fond même de

træge z. kritik d. paulin. Briefe. 1870, p. 22. *Hœnig* (Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1872. p. 87) incline vers ce point de vue.

[1] *Holtzmann*, Kritik d. Epheser-u. Kolosserbriefe. Lpz. 1872. Cest un ouvrage capital sur le sujet. Holtzmann est suivi par *Hausrath*, Neutestam. Zeitgeschichte. Heidelberg, 1873. III Th., p. 45, et par *Immer*, Theolog. N. T., Bern. 1877. p. 363. *Pfleiderer* (D. Paulinismus, Ein Beitrag z. Geschichte d. urchristlichen Theologie. Lpz. p. 370), tout en étant du même avis, se refuse à admettre que l'auteur de l'ép. aux Éphésiens ait fait ce remaniement.

[2] *Baur*, p. 430. *Holtzmann*, p. 6. 302.

[3] *Mayerhoff*, p. 49. *Holtzmann*.

[4] *Baur*, p. 435. *Hilgenfeld*, Einl., p. 666. 667.

[5] *Holtzmann*, p. 295-302.

[6] *Hilgenfeld*, Einl. p. 666. « En lisant de tels passages (Col. 1, 15, 2, 2. 3) on se croit en plein gnosticisme: » *Renan*, p. VII.



l'enseignement, et que la dogmatique de l'épître aux Colossiens est la même que celle de l'épître aux Éphésiens, nous renvoyons l'examen de ces différents griefs au moment où nous parlerons de l'authenticité de l'épître aux Éphésiens, afin d'avoir sous les yeux l'enseignement dans son ensemble. Nous serons d'autant mieux placé pour établir alors notre jugement, que nous aurons pu, par la lecture de l'épître aux Colossiens, prendre connaissance de l'enseignement qu'elle donne, et sur lequel il est absolument nécessaire d'être fixé, avant de formuler des accusations et des réponses. Nous nous bornerons, pour le moment, à dire que la lecture de l'épître ne nous a absolument rien révélé de pareil à ce qu'on affirme, et que sur la plupart de ces points, nous nous trouvons en désaccord complet avec ces critiques, dont nous repoussons les interprétations comme entachées d'erreurs graves. L'enseignement des épîtres nous a paru tout à fait paulinien, et nous en appelons d'ores et déjà à notre commentaire.

Cela dit sur le fond, il nous reste à considérer la forme, c'est-à-dire le langage et le style sur lesquels on essaie de s'appuyer pour révoquer en doute la composition de l'épître par l'apôtre Paul. Ce qui nous rassure déjà, c'est que les anciens pères grecs n'ont jamais hésité sur ce point, et que, malgré le soin qu'on a mis à fouiller la lettre, aucun docteur n'est arrivé par la seule critique littéraire à une négation définitive [1]. De Wette et Renan, qui rejettent l'épître aux Éphésiens, considèrent l'épître aux Colossiens comme étant de Paul, et Holtzmann y reconnaît sa main et son style dans maintes parties de l'épître : pour le reste, il est contraint de l'attribuer à « un heureux imitateur [2]. » Tous les menus dé-

[1] *Ewald*, qui a le plus appuyé sur ce point, ne s'est décidé pour l'inauthenticité qu'après bien des hésitations et en recourant à des tempéraments singuliers, comme de faire écrire la lettre par Timothée après un entretien avec Paul.

[2] *Holtzmann*, p. 107. Ce savant présente même une affirmation fort

tails qu'a entassés la sagacité des critiques, ne suffisent pas à contrebalancer l'impression sommaire qu'on éprouve à la lecture de la lettre; ils sont trop minces et trop contestables pour qu'on y puisse rien fonder de solide. Bien mieux! loin de voir rien de bien surprenant dans des différences de langage et de style, nous trouvons ce phénomène assez naturel, quand il se renferme dans certaines limites. Si l'on réfléchit qu'il s'agit d'un auteur dont nous ne possédons que quelques lettres écrites à de fort longs intervalles, qui les dicte en se laissant aller au courant de la parole et n'a point d'habitudes littéraires, est-il possible qu'il en soit autrement? Quand il aborde un sujet dogmatique qu'il a souvent prêché, sur lequel il a écrit, alors sans doute on doit s'attendre à une certaine uniformité de langage, et c'est ce qui a lieu dans tout ce qu'il dit de la réconciliation avec Dieu, de la régénération, etc. Mais quand les sujets sont différents, il emploie un vocabulaire nouveau et souvent original, parce qu'il a des idées originales. Du reste, nous allons entrer dans les détails: c'est fastidieux, mais c'est nécessaire.

On a fait la remarque que, parmi les expressions qui se rencontrent dans le Nouveau Testament, l'épître en renferme *dix* que Paul emploie rarement[1] et *vingt-deux autres*, qui

curieuse. L'ép. aux Éphésiens et les interpolations de l'ép. aux Colossiens, sont à ses yeux l'ouvrage d'un seul et même auteur, d'un imitateur fort habile et souvent heureux de Paul. Poussant plus loin sa recherche, il croit pouvoir affirmer que cet auteur est celui-là même à qui l'on doit la doxologie, inauthentique suivant lui, de l'ép. aux Romains (p. 310. 311). — Cette conclusion n'est pas pour nous déplaire. Comme nous avons démontré (Oltram. Comm. Rom. I, p. 15-21. II, p. 615, suiv.) que cette doxologie est authentique, nous en concluons que cet auteur, qui imite si bien le style de Paul, n'est autre que Paul lui-même.

[1] *Holtzmann*, p. 107, cite: 2, 1, *ἀγών* (Phil. 1, 30. 1 Thess. 2, 2). 1, 15. 16, *ἀόρατος*. 2, 11, *ἀχειροποίητος*. 2, 16, *βρῶσις* (Rom. 14, 17. 1 Cor. 8, 4. 2 Cor. 9, 10). 4, 18, *δεσμός* (Phil. 1, 7. 13. 14. 17. Philem. 10. 13). 1, 13, *μεθιστάνειν*. 1, 12, *μερίς*. 4, 1, *παρέχειν*. 2, 16, *σάββατον*. 2, 5, *τάξις*. Plusieurs, comme on le voit, se trouvent deux et même trois fois dans les epp. authentiques de Paul, sans compter les epp. pastorales.

ne reparaissent jamais dans ses autres écrits[1]. — Qu'en conclurons-nous? Absolument rien ; car toutes les épîtres de Paul sont dans le même cas (Voy. *Zeller* dans Theol. Jahrb. 1843, p. 498, sqq.). Quand on possède un si petit nombre d'écrits d'un auteur, ce qui serait étrange, c'est qu'il en fût autrement. Au reste *Holtzmann* reconnaît qu'on ne saurait bâtir grand'chose là-dessus.

On insiste davantage sur la présence de *trente-quatre* mots, qu'on ne rencontre nulle part ailleurs, ni dans le Nouveau Testament, ni dans les autres épîtres de Paul[2], et l'on trouve

[1] *Holtzmann*, p. 106, en compte quinze : *Ἅλας*, 4, 6. *ἀποκεῖσθαι*, 1, 5 [cf. 2 Tim. 4, 8]. *ἀποκρίνεσθαι*, 4, 6. *ἀπόκρυφος*, 2, 3. *ἀρτύειν*, 4, 6. *γεύεσθαι*, 2, 21. *δειγματίζειν*, 2, 15. *ἐξαλείφειν*, 2, 14. *κρύπτειν*, 3, 3 [Cf. 1 Tim. 5, 25]. *παραλογίζεσθαι*, 2, 4. *πικραίνειν*, 3, 19. *πλουσίως*, 3, 16 [Cf. 1 Tim. 6, 17. Tite 3, 6]. *πόνος*, 4, 13. *σκία*, 2, 17. *σύνδουλος*, 4, 7. On peut y ajouter : *ἔνταλμα*, 2, 22. *ἡλίκος*, 2, 1. *θρησκεία*, 2, 18. *θιγγάνειν*, 2, 21. *ἰατρός*, 4, 14. *τελειότης*, 3, 14. *ὑπενάντιος*, 2, 14.

[2] I, 5 : *προακούειν*, 10 : *ἀρεσκεία*, 11 : *δυναμοῦν*, 16 : *ὁρατός*, 18 : *πρωτεύειν*, 20 : *εἰρηνοποιεῖν*, 23 : *μετακινεῖν*, 24 : *ἀνταναπληροῦν*. — II, 4 : *πιθανολογία*, 5 : *στερέωμα*, 8 : *συλαγωγεῖν*, *φιλοσοφία*, 9 : *θεότης*, *σωματικῶς*, 11 : *ἀπέκδυσις*, 14 : *προσηλοῦν*, *χειρόγραφον*, 15 : *ἀπεκδύεσθαι*, 16 : *νουμηνία*, 18 : *καταβραβεύειν*, *ἐμβατεύειν*, 20 : *δογματίζεσθαι*, 22 : *ἀπόχρησις*, 23 : *ἀφειδία*, *ἐθελοθρησκεία*, *πλησμονή*. — III, 8 : *αἰσχρολογία*, 13 : *μομφή*, 15 : *βραβεύειν*, *εὐχάριστος*, 21 : *ἀθυμεῖν*, 14 : *ἀνταπόδοσις*. — IV, 10 : *ἀνέψιος*, 11 : *παρηγορία* (*Holtzm.*, p. 105). Il ne suffit pas de se mettre en face de ce catalogue; il faut, pour apprécier le phénomène, en rechercher autant que possible les causes, et la surprise du premier moment se dissipe assez vite. Il faut d'abord faire la part de ce qui est fortuit, et elle est grande. *Holtzmann* même fait observer que « si une expression se rencontre dans l'ép. aux Colossiens, et non dans les autres écrits de Paul, ce peut n'être qu'une chose fortuite; par ex. Paul ayant *μέμφομαι*, Rom. 9, 19, on ne saurait lui dénier *μομφή*. » Nous en dirons autant de *ἀρεσκεία*, cf. *ἀρέσκειν*, Rom. 8, 8, etc.; *μετακινεῖν*, cf. *ἀμετακίνητος*, 1 Cor. 15, 58. *ἀνταναπληροῦν*, cf. *προςαναπληροῦν*, 2 Cor. 9, 13. 11, 9 — et même nous étendrons ce « *fortuito* » à beaucoup de mots, comme *προακούειν*, *ὁρατός*, *θεότης*, *σωματικῶς*, *ἀνέψιος*, etc. D'autres mots proviennent de la spécialité du sujet traité, comme cela ressort de leur accumulation au ch. II. D'autres enfin tiennent à la nuance de l'idée, comme *χειρόγραφον* pour *νόμος*, *προσηλοῦν* pour *καταργεῖν*, *καταβραβεύειν* pour *κρίνειν*, *ἐμβατεύειν* pour *ἐρευνᾷν*, etc. Vu de près, ce phénomène se réduit à fort peu de chose.

surprenant leur grand nombre d'abord (*Mayerhoff*, p. 20. *Ewald*, p. 467. *Holtzmann*, p. 105), puis la forme non paulinienne de plusieurs d'entre eux (*Holtzm.*, p. 105). Ce phénomène n'a pourtant rien d'extraordinaire, car il n'est point particulier à l'épître aux Colossiens; on le peut constater dans toutes les épîtres de Paul, sans en excepter le billet à Philémon. L'épître aux Romains en renferme 89, — 1 Cor. 98, — 2 Cor. 91, — Gal. 31, — Phil. 38, — Philémon, 5, etc. (voy. *Zeller*, ibid.). Si le nombre de ces ἅπαξ λεγ. est un peu plus grand que d'ordinaire, la raison en est simple, car plus de la moitié de ces mots (= *dix-huit*) appartient au seul chapitre II et tient à la nature spéciale du sujet. Quant à la forme non paulinienne d'un certain nombre d'entre eux, c'est une exagération. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner de près les exemples qu'on cite[1]. En vérité, nous ne voyons rien en tout cela qui justifie même un scrupule contre l'authenticité.

[1] « Paul ne dit pas *ἀνταπόδοσις*, il dit *ἀντιμισθία* (2 Cor. 6, 13) et *ἀνταπόδομα.* » (*Holtzm.*, p. 106. *Ewald*, p. 467). Mais puisqu'il dit *ἀνταπόδομα*, pourquoi ne dirait-il pas aussi *ἀνταπόδοσις*? Prétendra-t-on que *ἀνταπόδομα* (Rom. 11, 9) n'est pas paulinien, parce que Paul dit ailleurs *ἀντιμισθία*? — « Il écrit *ἀναπληροῦν* (1 Cor. 16, 17. Phil. 2, 30) et non *ἀνταναπληροῦν.* » C'est que *ἀνταναπληροῦν*, Col. 1, 24, renferme une idée de compensation qui est absente de *ἀναπληροῦν*. Paul dit bien *προσαναπληροῦν* (2 Cor. 9, 11. 11, 9). A-t-on jamais suspecté *προσαναπληροῦν* de n'être pas paulinien, parce que Paul dit *ἀναπληροῦν*, alors même que *προσαναπληροῦν* est un ἅπαξ? — « Paul a pour *ἐμβατεύειν* (Col. 2, 18) des expressions non imagées, comme *γινώσκειν* » (*Mayerh.*, p. 24. *Holtzm.*, p. 106). Mais l'image (*ἐμβατεύειν*) exprime précisément une nuance qui va fort bien à la pensée, et que ne saurait rendre *γινώσκειν*, ni même *ἐρευνᾷν*. Pourquoi cette expression figurée ne serait-elle pas paulinienne? — « Les expressions *θρήσκεια τῶν ἀγγέλων*, 2, 18, et *ἐθελοθρησκεία*, 2, 23, sont suspectes, parce que Paul, d'après Rom. 7, 25. Gal. 4, 8. 1 Thess. 1, 9, se sert de *δουλεύειν* » (*Mayerh.*, p. 21, *Ewald*, p. 467, *Holtz.*, p. 108). Écartons d'abord Rom., 7, 25, qui n'a rien à faire ici, puis disons que *δουλεύειν*, *servir*, renferme une idée d'obéissance qui n'est point celle que Paul veut exprimer; il veut indiquer *le culte, la dévotion*, ce qui est différent. D'ailleurs *δουλεύειν* n'est usité dans ce sens ni dans Paul, ni dans le N. Testament. —

On se heurte aux noms composés que renferme l'épître[1] : il y en a *quinze;* c'est trop, partant suspect (*Mayerh.*, p. 22. *Ewald*, p. 467. *Holtzm.*, p. 106). Au fait, la moitié de ces mots se retrouve dans les autres épîtres de Paul et il n'y en a que cinq qui puissent arrêter notre attention (πιθανολογία, ἐθελοθρησκεία, αἰσχρολογία, ὀφθαλμοδουλεία, ἀνθρωπάρεσκος). Or l'on sait que Paul ne craint point ces sortes de composés : on en trouve bon nombre dans ses écrits, et maintes fois, comme ici, il en compose au besoin[2]. C'est bien plutôt un signe d'originalité, partant d'authenticité, qu'un motif de suspicion. Un imitateur se préoccupe d'imiter et se garde bien d'innover en fabriquant des expressions aussi pittoresques.

On reproche à notre auteur un penchant à charger les mots de deux prépositions préfixes là où Paul n'en met qu'une (*Mayerh.*, p. 24. *Ewald*, p. 463. *Holtzm.*, p. 106) : il dit ἀποκαταλλάσσειν (Col. 1, 20. 23. Éph. 2, 16) pour καταλλάσσειν (Rom. 5, 11. 2 Cor. 5, 19. 20) ; ἀπέκδυσις (Col. 2, 11) et ἀπεκδύεσθαι (2, 15. 3, 9) pour ἐκδύεσθαι (2 Cor. 5, 4). — Mais Paul dit bien ἐνδύεσθαι

Renan, p. VII, comme Mayerhoff, p. 141, reproche avec plus de raison l'expression φανεροῦσθαι (3, 4), appliquée à la Parousie ; mais on doit remarquer qu'elle est appelée, partant justifiée, par κέκρυπται (κρύπτειν a pour opposé φανεροῦν).

[1] καρποφοροῦμεν (1, 6. 10. cf. Rom. 7, 4. 5), μακροθυμία (1, 11. cf. Rom. 2, 4. 9, 22. 2 Cor. 6, 6, etc.), πρωτότοκος, 1, 16. 18. cf. Rom. 8, 29), ἀχειροποίητος (2, 12. cf. 2 Cor. 5, 1 et Éph. 2, 11), συνεζωοποίησε (2, 13. cf. 2 Cor. 3, 6. Gal. 3, 24, etc.), ταπεινοφροσύνη (2, 23. cf. Phil. 2, 3), εἰδωλολάτρεια (3, 5. cf. 1 Cor. 10, 14. Gal. 5, 20), προσωποληψία (3, 25. cf. Rom. 2. 11), εἰρηνοποιήσας (2, 4), πιθανολογία (2, 4), χειρόγραφον (2, 14), ἐθελοθρησκεία (2, 23), αἰσχρολογία (3, 8), ὀφθαλμοδουλεία, ἀνθρωπάρεσκος (3, 22). Sur ces quinze mots, la moitié se retrouve dans les autres épîtres de Paul. De plus, εἰρηνοποιεῖν appartient à l'A. Testament, et χειρόγραφον est un mot technique.

[2] Δικαιοκρισία, Rom. 2, 5 ; υἱοθεσία, 8, 15. 28 ; ὑψηλοφρονεῖν, 11, 20 ; χρηστολογία, 16, 18 ; ἀρσενοκοίτης, 1 Col. 6, 9 ; ἑτερόγλωσσος, 14, 31 ; ἑτεροζυγεῖν, 2 Cor. 6, 14 ; ὑπέρλιαν, 11, 5 ; νυχθήμερον, 11, 25 ; ὀρθοποδεῖν, Gal. 2, 14 ; φρεναπατᾷν, 6, 3 ; εὐπροσωπέω, 6, 12. De même μεσότοιχον, Éph. 2, 14 ; συμπολίτης, 2, 19 ; συμμέτοχος, σύσσωμος, 3, 6 ; μωρολογία, 5, 4.

(2 Cor. 5, 3) et ἐπενδύεσθαι (5, 2. 4), pourquoi ne dirait-il pas également ἐκδύεσθαι et ἀπεκδύεσθαι? Cela tient à l'accent que l'auteur met sur la nuance indiquée par les préfixes, et, en fait, ce redoublement de prépositions n'est point étranger à la manière de Paul[1]. En tout cas, on ne saurait parler ici de penchant (ces cas sont trop rares) et bien moins encore d'imitation.

Nous ferons à ce propos une remarque intéressante (cont. Mayerhoff, p. 31). Paul use très fréquemment de la composante συν. Une particularité qui lui est propre, et qui tient au fond même de son sentiment religieux, c'est qu'il emploie parfois ce συν dans le double sens de « *avec* et *comme*, » pour indiquer l'harmonie, l'union dans une même action ou position; ainsi συν-ετάφημεν, Rom. 6, 4; συν-εσταυρώθη, 6, 6. Gal. 2, 20; συ-ζήσομεν, Rom. 6, 8. 1 Tim. 2, 11; συμ-πάσχομεν, συν-δοξασθῶμεν, Rom. 8, 17; συν-απεθάνομεν, συμ-βασιλεύσομεν, 2 Tim. 2, 11. 12. Eh bien! nous retrouvons cet emploi de συν dans notre épître : συν-ταφέντες αὐτῷ, Col. 2, 12; συν-ηγερθῆτε 2, 12. 3, 1; συν-εζωοποίησεν, 2, 13 (ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ, 2, 20. cf. Rom. 6, 8). Ce trait n'est-il pas caractéristique? De plus, on peut signaler dans l'épître, *onze* mots qui ne se retrouvent que dans les écrits de Paul[2]. Ce fait a sa valeur, bien qu'on

[1] Nous en comptons par ex. *neuf* dans l'ép. aux Galates, parmi lesquels on peut remarquer les suivants: *συμπαραλαβών*, 2, 1; *προσανέθετο*, 2, 6; *ἐπικατάρατος*, 3, 10. 13; *ἐξαπέστειλεν*, 4, 4; *ἀπεκδεχόμεθα*, 5, 5, où le double préfixe n'est pas de rigueur.

[2] *Ἀνακαινοῦν*, 3, 10; *ἀπεῖναι*, 2, 5; *ἑδραῖος*, 1, 23; *εἰκῇ*, 2, 18; *ἐρεθίζειν*, 3, 21; *θριαμβεύειν*, 2, 15; *ἱκανοῦν*, 1, 12; *ἰσότης*, 4, 1; *πάθος*, 3, 5; *συναιχμάλωτος*, 4, 10; *συνθάπτειν*, 2, 12; *φυσιοῦν*, 2, 18. *Holtzmann*, qui fait cette observation (p. 107), ajoute que sur ces douze mots, il y en a cinq qui se trouvent dans des passages interpolés de la lettre, « de sorte que la moitié de ces mots atteste un heureux imitateur. » — Ils attestent mieux encore l'originalité de Paul. Il est bien plus naturel de penser qu'ils sont comme les autres le fait de l'apôtre, dont nous retrouvons ici le langage, que celui d'un imitateur qui a la main heureuse. Ce n'est pas imitation, c'est nature.

ne la doive pas exagérer, parce qu'il y a toujours en cela quelque chose de fortuit.

Une conséquence nous paraît ressortir clairement de cet examen, c'est l'authenticité de l'épître ; et nous sommes confirmés dans notre sentiment, quand nous constatons les exigences exorbitantes des critiques. « Que nous ayons affaire à « un imitateur et non pas seulement à Paul lui-même, dit « *Holtzmann* (p. 107. Cf. Mayerh., p. 9. 18), c'est ce qui res- « sort, en définitive, tout particulièrement de l'absence dans « cette épître d'une série d'expressions qu'on est habitué à « rencontrer dans les écrits de l'apôtre, comme δικαιοσύνη, « δικαίωσις, δικαίωμα, σωτηρία, ἀποκάλυψις, ὑπακοή ; πιστεύειν, « καταργεῖν, κατεργάζεσθαι, κοινός, κοινωνία, νόμος, δοκιμάζειν, δο- « κιμή, δοκιμός, καυχᾶσθαι, καύχημα, πείθειν, πεποίθησις, δύνασθαι, « λοιπός, μᾶλλον, εἰ μή, οὐδέ, οὔτε, εἴ τις, εἰ καί, εἴ πως, εἴπερ, μόνον, « οὐ μόνον δὲ... ἀλλὰ καί, ἔτι, οὐκέτι, μηκέτι, τε. » Pour nous, nous concluons, à l'inverse, que nous avons affaire, non pas à un imitateur, puisqu'il imite si mal ; mais à des docteurs d'une exigence outrée, à des hyper-critiques. *Mayerhoff* (p. 10), ne va-t-il pas jusqu'à reprocher à notre épître l'absence des mots εἴδωλον, εἰδώλιον et εἰδωλόθυτον ! Si tel ou tel mot ne se rencontre pas dans cette épître, c'est quelquefois fortuitement (comme δύνασθαι) ; mais en général, c'est que le sujet traité ne l'appelle pas. Ainsi, Paul ne reprend plus dans cette épître la thèse sur la justification par la foi ; qu'y a-t-il de plus naturel que δικαιοσύνη, δικαίωσις, δικαίωμα, etc., soient absents[1] ? Il touche, il est vrai, à l'abrogation de la loi, et ne se sert ni de νόμος ni de καταργεῖν ; mais c'est qu'il préfère χειρόγραφον

[1] *De Wette* (Einl. p. 281) dit que « si l'on reproche l'absence de ces « expressions pauliniennes, comme *δικαιοσύνη, δικαιόω,* etc., *σωτήρ,* « *σωτηρία,* etc., cette objection pourrait être faite à d'autres épîtres « certainement authentiques. Ainsi *δικαιοσύνη* ne se trouve qu'une fois « dans 1 Cor. et pas du tout dans 1 et 2 Thessaloniciens ; *δικαιόω* ne « se rencontre pas dans 1 et 2 Corinth. ni dans 1 et 2 Thessal. Philip. « et *σωτηρία* est absent dans 1 Corinthiens. »

et προσηλοῦν (2, 16) qui font image et expriment plus vivement sa pensée. Dans Éph. 2, 15, où il ne met pas la même vivacité, il use de νόμος et de καταργεῖν. *Immer* (Theolog. Neuen Testament. p. 368) observe que παράβασις manque « parce que la doctrine de la loi n'est pas reprise » (cont. *Holtzm.*, p. 212). Si l'on ne trouve pas σωτηρία, ἀποκάλυψις, ὑπακοή, πιστεύειν, κατεργάζεσθαι, πεποίθησις, on rencontre pourtant πίστις (1, 4. 23. 2, 5. 7) πιστός (1, 2) ὑπακούειν (3, 20. 22) et dans l'épître sœur, σωτήρ, 5, 23; σεσωσμένοι, 2, 5. 8; ἀποκάλυψις, 1, 17. 3, 3 et ἀποκαλύπτειν, 3, 5; ὑπακούειν, 6, 1. 5; κατεργάζεσθαι, 6, 13; πεποίθησις, 3, 13. Où Paul aurait-il pu placer ces « mots favoris » δοκιμή, δοκιμός, δοκιμάζειν? *Mayerhoff* (p. 10) constate lui-même qu'on ne les rencontre pas dans 2 Thess.[1]. Paul n'a eu qu'un tort, c'est de n'avoir pas prévu qu'un jour viendrait où l'on éplucherait son langage et où l'on exigerait qu'il fît paraître tout son vocabulaire dans son épître, sous peine de voir révoquer en doute l'authenticité de son écrit.

[1] On fait un grief à l'auteur d'avoir dit *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* (3, 11) et l'on déclare que cela ne peut provenir de Paul, qui dit toujours *Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην* (Rom. 1, 16. 2, 9. 10. 3, 9. 10, 12. 1 Cor. 12, 13. Gal. 3, 28). Cela viendrait-il alors d'un *imitateur?* Certainement pas: un contrefacteur se serait bien gardé d'une semblable maladresse. Il est évident que Paul seul a pu s'exprimer ainsi. Entraîné par le contexte (il s'adresse à des païens chrétiens), il dit *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος;* mais au même instant son point de vue ordinaire lui revient et il ajoute : *περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία* (Voy. Comm. h. l.). — Un autre fait singulier : *Πνεῦμα « l'Esprit Saint, »* ne se rencontre qu'*une* fois dans Coloss. (1, 8), tandis que d'après Holtzm. (p. 108) il figure 30 fois dans Rom. — 24 fois dans 1 Cor. — 12 fois dans 2 Cor. — 17 fois dans Galates. Pourtant Holtzmann (p. 110) ne voit là que quelque chose de fortuit, attendu qu'on le retrouve 4 fois dans Éphésiens.. Si le *fortuit* peut prendre une telle proportion que dans deux épîtres, où il s'agit de la sanctification des chrétiens, *πνεῦμα,* « l'Esprit Saint, » n'apparaisse que cinq fois, combien ne doit-on pas être réservé dans l'appréciation qu'on fait de la présence ou de l'absence de bien des mots dans les ép. aux Coloss. et aux Éphésiens. Il est vrai que dans l'ép. censée primitive, telle que la conçoit Holtzmann, *πνεῦμα* ne s'y rencontre pas. Si nous allons au fond, peut-

Quant au style, les critiques sont dans le vrai, quand ils font observer que notre épître (et la même remarque s'applique aussi à l'épître aux Éphésiens) n'a pas la vivacité d'allure que Paul met ordinairement dans la discussion. La forme dialectique y occupe une moindre place, et ce fait se reproduit dans le langage. On peut signaler l'absence de particules logiques que Paul aime à employer, comme διό, διότι, ἄρα, ἄρα οὖν, ainsi que la rareté relative des γάρ (2, 1. 5. 3, 3. 20. 25. 4, 13) et des οὖν (2, 6. 16. 3, 1. 5. 12[1]). Toutefois la raison n'en est pas difficile à découvrir: *Weiss* l'a déjà indiquée; c'est qu'il expose plus qu'il ne discute[2]. Dans cette lettre, toute polémique qu'elle est, Paul n'apporte ni la même émotion, ni la même vivacité qu'il témoigne dans l'épître aux Galates ou dans certaines parties des épîtres aux Romains et aux Corinthiens, sauf pourtant 2, 16-23. Il ne prend pas ses adversaires corps à corps, pour ainsi dire, et n'attaque pas leurs objections directement, par une argumentation serrée et pressante comme dans les chapitres IX, X, XI de l'épître aux Romains. Ce serait perdre son temps que de vouloir attaquer de front et réfuter leurs théories sur le monde invisible, qui ne sont au fond que des *rêveries* (2, 18). Il a mieux à faire et il procède plus judicieusement; il ramène ses lecteurs à l'évangile qui leur a été prêché. Il expose d'une manière toute positive les faits chrétiens, soit objectifs soit subjectifs, auxquels viennent s'achopper les doctrines des adversaires, et les met en relief de manière que leurs nou-

être trouverons-nous que ce n'est pas aussi fortuit qu'on le dit. Si Paul parle peu du *πνεῦμα*, c'est qu'il parle beaucoup de la communion avec Jésus, attribuant à celle-ci les effets qu'il attribue souvent au *πνεῦμα*, ce qui se comprend facilement et provient de son point de vue.

[1] *Mayerh.*, p. 12. 28. 29. *Schwegler*, p. 326. *Ewald*, p. 467. *F. Nitzsch*, dans Bleek, comm. p. 19. *Renan*, p. VII. *Holtzmann*, p. 107. — *De Wette* (Einl., p. 281) remarque que ἄρα manque dans l'ép. aux Philippiens; διὸ dans Gal. et 2 Thess.; διότι dans les ép. aux Éph. et 2 Thessal.

[2] *Weiss*, Herzog's Encycl. XIX, p. 722.

veautés soient convaincues d'être antichrétiennes, par cette exposition même. Sa méthode est nécessairement plus calme, moins raisonneuse. La forme polémique est moins vive, moins personnelle pour l'adversaire, mais elle est d'autant mieux appropriée au sujet. Paul n'ayant jamais prêché lui-même aux Colossiens, donne ainsi à sa réfutation une base solide et met entre les mains de ses lecteurs une instruction positive sur les faits essentiels de la foi, afin qu'ils ne s'en écartent pas.

Mais ce qui frappe dès l'abord dans cette épître, c'est la longueur démesurée des phrases (I, 3-8. 9-23. 24-29. 2, 8-15). Le style est alourdi et rendu traînant par ces propositions reliées au moyen d'une succession de relatifs et de participes qui ne sont pas toujours corrects. L'auteur met le participe au nominatif, quoique le substantif ou le pronom auquel il se rapporte soit à l'accusatif (Col. 1, 10-12. Cf. Éph. 4, 2) au génitif (Col. 2, 2. Cf. Éph. 3, 18) ou même au datif (Col. 3, 16 [1]). Ce trait est-il réellement l'indice d'une main étrangère? Nous ne le pensons pas. On sait que Paul ne brille pas par la correction du style et notre épître, sous ce rapport, est bien la sœur des autres épîtres. L'allongement des phrases est, en général, un défaut de ceux qui n'ont pas l'habitude d'écrire, et, comme c'est le cas de Paul, on le retrouve déjà, quoique d'une manière moins saillante, dans ses autres écrits (Rom. 2, 13-16. 4, 16-22. 1 Cor. 1, 4-8. 2 Cor. 1, 3-7. 8-11. 6, 1-10, 8, 1-6. Gal. 2, 1-10, Éph. 1, 3-7. 23-30). Il y a vraisemblablement longtemps que Paul n'a pas dicté de lettre, et nous nous en apercevons à ce défaut devenu plus saillant. D'ailleurs, on peut remarquer que ce reproche n'affecte guère que la première partie de l'épître, surtout le premier chapitre, moins le second, car à mesure que l'auteur avance, il

[1] *Mayerh.*, p. 29. *Schwegler*, p. 326. *Baur*, p. 449. *Renan*, p. VII. *Holtzm.*, p. 113.

se dégage de cette marche lourde et embarrassée, et au chapitre III jusqu'à la fin, on reconnaît la manière ordinaire de Paul. C'est d'autant plus frappant que l'épître aux Éphésiens présente le même phénomène, ce qui montre bien que ce défaut provient d'un manque d'habitude d'écrire, lequel est toujours plus sensible au début d'un écrit.

On signale encore certaines particularités de style. Ce ne sont en réalité que des misères, qui attestent avec quels yeux de lynx on a fouillé l'épître, mais qui ne méritent pas d'entrer en ligne de compte[1]. Nous avons hâte de passer à des

[1] Voici un certain nombre de ces particularités: *Holtzmann*, p. 112, reproche « certaines liaisons particulières que le N. T. ne connaît pas, comme *ἀγαπᾶν τὰς γυναῖκας* (Col. 3, 19. Éph. 5, 15. 28. 33); » mais l'expression est correcte, Jean 11, 5; seulement ce sujet n'est pas abordé dans le N. T. — *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* (Col. 3, 6. Éph. 2, 2. 5, 6): « Paul connaît, il est vrai, *ἀπείθεια* (Rom. 11, 30. 31), mais il ne connaît pas cette liaison. » Pourtant il connaît *υἱοὶ τῆς ἀπωλείας* (2 Thess. 2, 3), *υἱοὶ φωτός, υἱοὶ ἡμέρας* (1 Thess. 5, 5). — « Paul n'aurait pas dit *ὑπακούειν τοῖς γονεῦσιν* (Col. 3, 20. Éph. 6, 1). D'après Rom. 1, 30, cf. 2 Tim. 3, 2, il aurait employé *πείθεσθαι*. » Nous ne le pensons pas. Quand on part de l'idée de subordination et de soumission (*ὑποτασσόμενοι*, Col. 3, 18. Éph. 5, 22), *ὑπακούειν* est l'expression propre, non *πείθεσθαι*. Paul connaît très bien *ὑπακοή* et l'emploie souvent. — On relève comme une singularité l'emploi de *ὅ ἐστιν* (*Ewald*, p. 467. *Holtzm.*, p. 112) Mais Paul, dans l'emploi de cette expression, n'a pas de règle fixe: tantôt il accorde régulièrement avec l'antécédent (1 Cor. 4, 17; de même Col. 1, 24. 27. 2, 10. 3, 5. Éph. 1, 23); tantôt il accorde avec le conséquent (1 Cor. 3, 17. Phil. 1, 28. 1 Tim. 3, 15; de même Éph. 1, 4. 3, 33. 6, 17); tantôt il met le neutre *ὅ* (Col. 2, 17. 3, 14. Éph. 5, 5, cf. Matth. 27, 33. Marc 15, 22). Dans ce dernier cas, il considère la chose en soi, abstraitement. Puisque les trois formes se rencontrent dans Éphésiens et Colossiens, nous ne saurions considérer *ὅ ἐστιν* comme une particularité qui doive soulever quelque scrupule, d'autant plus qu'il va fort bien au contexte. — *Mayerhoff*, p. 34, objecte le singulier *οἰκτιρμοῦ* (Col. 3, 12: *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ*), faisant observer que Paul se sert toujours du pluriel (Rom. 12, 1: *διὰ τ. οἰκτιρμῶν τ. θεοῦ*. 2 Cor. 1, 3: *ὁ πατὴρ τ. οἰκτιρμῶν*. Phil. 2, 1) et qu'il ne fait pas dépendre *οἰκτιρμοί* de *σπλάγχνα* (Phil. 2, 1: *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί*). C'est précisément parce qu'ici il ne les coordonne pas et fait de *οἰκτιρμός* un *gen-qualitatis*, qu'il met le singulier et dit *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ*. — (p. 34)

objections plus graves, d'autant plus qu'elles embrassent à la fois l'épître aux Colossiens et l'épître aux Éphésiens.

Holtzmann (p. 113-116) fait observer qu'il y a dans ces deux épîtres des expressions qu'on retrouve, il est vrai, dans les autres écrits de Paul; mais qui, par l'emploi fréquent que l'auteur en fait dans ces épîtres, attestent chez lui une sorte de prédilection pour ces expressions mêmes (Cf. *Renan*, XIX), ce qui constitue une singularité de ces épîtres, partant une manière littéraire étrangère au style de Paul.

Cet argument est fort délicat à manier. D'abord il repose sur une appréciation de fréquence relative, qui est très subjective. Ensuite la conclusion d'inauthenticité à laquelle il doit conduire est fort contestable. On ne voit que trop souvent les écrivains, ceux qui, comme Paul, ne sont pas des littérateurs, suivre la disposition du moment, surtout dans le style familier, et répéter un mot ou une forme, de sorte que dans le cas même où l'on pourrait constater sur ce point une particularité relativement à leurs autres écrits, rien ne prouve que ce ne soit pas le fait du même auteur. Enfin cette manière de juger est parfois bien superficielle, car c'est souvent le sujet traité qui provoque cette répétition. Entrons maintenant dans les détails.

Γνωρίζειν est un mot que Paul emploie assez fréquemment (Rom. 9, 22. 16, 26. 1 Cor. 12, 3-15, 1. 2 Cor. 8, 1. Gal. 1, 11. Phil. 1, 22. 4, 6); mais on trouve (*Holtzm.*, p. 113) qu'il figure si souvent dans Colossiens (1, 27. 4, 7. 9) et dans Éphésiens (1, 9. 2, 3. 5, 10. 6, 19. 21) que cela dénote une

L'apôtre dit *ἀποθνήσκειν τινι, mourir à une chose* (Rom. 6, 2. 10. Gal. 2, 19), tandis que dans Col. 2, 20 on lit : *ἀποθν. ἀπό.* C'est un renforcement de l'idée, qui va fort bien au contexte, et dont Paul nous fournit des analogies, Rom. 6, 7, *δικαιοῦσθαι ἀπὸ.* 6, 18, *ἐλευθεροῦσθαι ἀπό.* 7, 6, *καταργεῖσθαι ἀπό.* 2 Cor. 11, 3, *φθείρειν ἀπὸ.* — Ce qui est vraiment singulier en tout ceci, c'est que ces critiques s'imaginent qu'on peut limiter comme ils le font, la liberté d'un écrivain.

prédilection singulière. — Si l'on examine les passages, on voit que, sauf les parallèles Col. 4, 7. 9 et Éph. 6, 21, il s'agit partout de la publication du μυστηριον τ. θεοῦ. Cette répétition tient donc, non à une prédilection de l'auteur, mais au sujet traité : c'est le mot propre. — On regarde comme une singularité l'emploi des mots ἐνεργεία, ἐνεργεῖν, ἐνεργεῖσθαι (Col. 1, 19. 2, 12. Éph. 1, 11. 19. 2, 2. 3, 7. 20). Mais ces expressions appartiennent si bien à Paul, qu'elles ne se rencontrent guère que dans ses écrits. — Quant à νῦν, νυνί, de la fréquence duquel on veut faire une particularité des épîtres (Col. 1, 21. 24. 26. 3, 8. Éph. 2. 13. 3, 10. 5, 8), elle tient à ce que dans ces épîtres adressées à des païens-chrétiens, Paul oppose à plusieurs reprises leur état actuel à leur état passé et la révélation faite actuellement, au temps passé où elle était encore cachée. Rien de tout cela ne se peut refuser à Paul.

Un point qu'on nous présente comme fort surprenant, c'est, nous dit-on, une accumulation de mots synonymes. On voit en cela une véritable particularité de style qui différencie ces lettres de tous les autres écrits de Paul, une marque d'inauthenticité[1]. On peut remarquer, en effet, dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens un assez grand nombre de passages où figure une expression synonyme[2], quelquefois

[1] *Baur*, p. 449. *Holtzm.*, p. 114. — *Mayerhoff*, p. 35, pousse l'exagération jusqu'à dire « qu'il n'est presque pas un verset de l'épître aux Colossiens qui ne renferme un synonyme, quelquefois même plusieurs. » Puis il donne un long catalogue de passages tirés des ch. I à III, 16, en l'accompagnant d'un *et cætera*, sans nous dire qu'à partir de là, le reste de l'épître ne renferme plus qu'*un seul* passage à citer. Il compte 44 passages avec synonymes ; mais si l'on y regarde de près, il en faut rayer plus de la moitié. Nous n'en avons trouvé que dix-neuf dans toute l'épître (voyez plus loin). On est surpris que Mayerhoff admette l'authenticité des Éphésiens, où ce phénomène est encore plus accentué.

[2] Col. 1, 9, *προςευχ. κ. αἰτούμ.* — *σοφίᾳ κ. συνέσει.* — 1, 10, *καρποφος. κ. αὔξαν.* — 1, 11, *ὑπομον. κ. μακροθ.* — 1, 14. 2, *ἀπολύτρ. τ. ἄφεσ.* — 1,18, *ἀρχή* et *πρωτότοκ. τ. νεκρ.* — 1, 26, *ἀπὸ τ. αἰώνων κ. ἀπό τ. γενεῶν.* — 2, 3, *τ. σοφίας κ. τ. γνώσεως* (Comp. *σοφίας κ. γνώσεως θεοῦ,* Rom.

même plusieurs[1]. Mais on sait que lorsque Paul veut accentuer une notion, il a précisément l'habitude d'y joindre une expression synonyme, voire même plusieurs[2], de sorte que le trait qu'on relève ici, loin d'être opposé ou même étranger au style de Paul, y est en réalité conforme. Cette manière est tout à fait paulinienne. Le nombre plus ou moins grand des passages dépend soit du sujet traité, soit de la disposition de Paul, car on trouve de notables différences sur ce point entre les épîtres. L'épître aux Galates, par exemple, ne renferme que *quatre* passages avec synonymes, tandis que dans des épîtres de moindre longueur on en trouve plus du

11, 33). — 2, 7, *ἐρριζωμ. κ. ἐποικοδομούμ.* — 2, 10. 15, *ἀρχή κ. ἐξουσία* (Comp. 1 Cor. 15, 24). — 2, 19, *ἁφῶν κ. συνδέσμων.* — 2, 22, *ἐντάλματα κ. διδασκαλίας* (Comp. Matth. 15, 9. Marc 7, 7). — 3, 5, *πορνεία, ἀκαθαρσία* (Comp. 2 Cor. 12, 21. Gal. 5, 19). — 3, 8, *ὀργή κ. θύμος* (Comp. Rom. 2, 8). — 4, 12, *τέλειοι κ. πεπληρωμ.* — Éph. 1, 4. 5, 27, *ἁγίους κ. ἀμώμους.* — 1, 7, *ἀπολύτρωσ.* et *ἄφεσ.* — 1, 8, *σοφίᾳ κ. φρονήσει.*— 1, 17, *πν. σοφίας κ. ἀποκαλύψεως.*— 2, 1, *παραπτώμασι κ. ἁμαρτίαις.* — 2, 19, *ξένοι κ. πάροικοι* — *συμπολίτ. τ. ἁγίων κ. οἴκειοι τ. θεοῦ.* — 3, 7, *τ. δωρεὰν τ. χάριτος.* — *τ. ἐνέργειαν τ. δυνάμεως.* — 3, 10. 1, 21. 6, 12, *ἀρχαὶ κ. ἐξουσίαι* (Comp. 1 Cor. 15, 24). — 3, 18, *ἐῤῥιζωμ. κ. τεθεμελιωμ.* — 4, 2, *πραότητος, μακροθυμ.* — (Comp. Gal. 5, 22). — 4, 14, *κλυδωνιζόμ. κ. περιφερόμ.* — *ἐν τ. κυβείᾳ* et *ἐν πανουργίᾳ.* — 4, 16, *συναρμολογ. κ. συμβιβαζομ.*— 4, 24, *ἐν δικαιοσύνῃ κ. ὁσιότητι τ. ἀληθείας.* — 4, 31, *θυμὸς κ. ὀργή* (Comp. Rom. 2, 8). — 4, 32, *χρηστοί, εὔσπλαγχνοι.* — 5, 2, *προσφορὰν κ. θυσίαν.* — 5, 3, *πορνεία κ. πᾶσα ἀκαθαρσία.* 5, 5 (Comp. 2 Cor. 12, 21. Gal. 5, 19). — 5, 4, *μωρολογία ἢ εὐτραπελία.* — 5, 19, *ᾄδοντες κ. ψάλλοντες.* — 5, 27, *σπίλον ἢ ῥυτίδα* — 5, 29, *ἐκτρέφ. κ. θάλπει.* — 6, 4, *ἐν παιδείᾳ κ. νουθεσίᾳ.* — 6, 5, *φόβου κ. τρόμου* (Comp. 1 Cor. 2, 3). — 6, 10, *ἐν τ. κράτει τ. ἰσχύος αὐτοῦ.* — 6, 18, *προσευχῆς κ. δεήσεως* (Comp. Phil. 4, 6).

[1] Col. 1, 22, *ἁγίους κ. ἀμώμ. κ. ἀνεγκλήτ.* — 1, 33, *τεθεμελιωμ. κ. ἑδραῖοι κ. μὴ μετακινούμ.* (Comp. 1 Cor. 15, 58, *ἑδραῖοι, ἀμετακίνητοι*). — 3, 12, *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητ. πραότητα, μακροθυμ.* (Comp. Phil. 2, 2. Rom. 3, 4. 2 Cor. 6, 6. Gal. 5, 22). — 3, 19, *ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς.* — Éph. 1, 19, *ἐνέργειαν τ. κράτους τ. ἰσχύος αὐτ.* — 1, 21, *ἀρχῆς κ. ἐξουσίας κ. δυνάμεως* (Comp. Rom. 15, 24. 1 Cor. 15, 24). — 3, 6, *συγκληρον. κ. σύσσωμ. κ. συμμέτοχα.* — 5, 19, *ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς.*

[2] Ainsi Rom. 1, 7. 18. 25. 2, 5. 7. 8. 9. 10. 5, 15. 17. 6, 9. etc., etc.

double : dans 1 Thess. on en compte *douze*, et *dix* dans 2 Thessaloniciens. Est-ce donc une chose si extraordinaire d'en trouver *dix-neuf* dans les Colossiens et *trente-trois* dans les Éphésiens, quand nous en pouvons compter *vingt-deux* dans l'épître aux Philippiens?

On reproche encore aux épîtres une accumulation d'expressions appartenant au même radical (*Mayerhoff*, p. 36). Il y en a quatre dans Colossiens et huit dans Éphésiens[1]. Comme la même manière se retrouve çà et là dans les épîtres de Paul[2], nous ne voyons pas pourquoi, alors même que le cas est plus fréquent, cela ne viendrait pas de lui. On remarque enfin (*Mayerhoff*, p. 37) qu'il y a souvent une accumulation de génitifs, soit deux[3], soit même trois[4]. Mais, encore une fois, on peut signaler le même fait dans les écrits de Paul et même assez fortement accentué[5]. Comment prétendre que cette incorrection de style, résultat ordinaire du manque d'habitude littéraire, est le fait d'une prédilection de notre auteur pour les accumulations. Quoi de plus étrange que de s'imaginer qu'un imitateur se sera appliqué à accumuler des génitifs pour imiter le style de Paul en l'exagérant, et faudra-t-il en venir à dire que dans l'épître aux Colossiens, il ne s'y est appliqué que dans les deux premiers chapitres, puisque, en fait, ce n'est que dans ces deux chapitres que ces génitifs se rencontrent?

[1] Coloss. 1, 11. 29. 2, 11. 19. — Éph. 1, 3. 6. 19. 23. 2, 4. 3, 19. 4, 1. 4.

[2] 1 Cor. 7, 20. 15, 1. 2 Cor. 1, 4. 7, 7. Gal. 1, 11.

[3] Col. 1, 5. 12. 13. 27. 2, 2. 11. 12. — Éph. 1, 10. 2, 2. 3, 7, 21. 4, 7.

[4] Éph. 1, 18. 19. 4, 12. 13.

[5] Rom. 1, 23. 2, 5: *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*. 8, 21 : *εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*. Phil. 1, 19 : *διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ-Χριστοῦ*. 1 Thess. 1, 3 : *μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν*, etc.

L'exemple le plus frappant qu'on nous présente (*Mayerhoff*, p. 15. *Holtzm.*, p. 116) est l'emploi de πᾶς. On relève de nombreux passages appartenant soit à l'épître aux Colossiens, soit à l'épître aux Éphésiens, comme témoignant de la haute prédilection de leur auteur pour ce mot. On cite en particulier comme typique, Éph. 6, 18 : διὰ πάσης προσευχῆς καί δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ... πάσῃ προσκαρτερήσει καί δεήσει περὶ πάντων. On voit là une particularité fort singulière de ces épîtres, une manière d'écrire qui n'est point celle de Paul.

Toutefois, comme Paul se sert fréquemment de ce mot dans ses épîtres, force est de reconnaître qu'il n'est pas exempt d'un certain penchant pour cette expression. En effet, il l'emploie très fréquemment dans les mêmes sens et d'une manière tout aussi accentuée. Par exemple, 1 Cor. 1, 4. 5: εὐχαριστῶ τ. θεῷ μου πάντοτε περι ὑμῶν... ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει. 9, 22 : τοῖς πᾶσι γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινάς σώσω· πάντα δὲ ποιῶ... Comp. 10, 1-4. 12, 29. 30. 13, 2. 7. 2 Cor. 8, 9. 9, 8 : δυνατεῖ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα ἐν παντὶ, πάντοτε, πᾶσαν αὐταρκείαν ἔχοντες, περισσεύσητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν. Il est assez naturel de croire, après ces exemples, que c'est bien Paul qui a écrit Éph. 6, 18 et qu'il ne se passe rien d'extraordinaire dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens.

Néanmoins on insiste. On croit pouvoir « maintenir une opposition avec la manière de Paul, » à raison du grand nombre de πᾶς. « Dans la première épître aux Thessaloniciens, dit-on, πᾶς ne se trouve que *dix-huit* fois ; tandis que dans l'épître aux Colossiens, il se rencontre *trente-huit* fois et dans l'épître aux Éphésiens, *quarante-six* fois. » — Sans doute ; mais qui nous dit que cela ne vient pas de Paul lui-même ? En doutera-t-on, quand nous constaterons, à notre tour, que dans le chapitre X de 1 Cor., πᾶς figure *quinze* fois, — dans le chapitre XIII, *quatorze* fois, — dans le cha-

pitre XV, *dix-huit* fois (autant que dans 1 Thess.) et dans l'épître aux Philippiens, *trente* fois[1] ?

On relie à ce point-ci une autre observation (*Mayerhoff*, p. 23, *Holtzm.*, p. 126). «Afin d'exprimer des pensées pour lesquelles Paul se sert de πλέον, de πέρισσος, et aussi, suivant la circonstance, de πληροῦν, notre auteur se sert *exclusivement* de πληροῦν et de ses dérivés. En particulier, quand il veut dire qu'un certain degré de connaissance, par exemple, a été atteint, lequel doit être poussé plus loin, il emploie les mots πληροῦν, πληροῦσθαι, πλήρωμα, πληροφορία,[2] » — et l'on considère cela comme une particularité de ces épîtres, qui fait penser à un autre auteur qu'à Paul. Il y a ici, en effet, quelque chose de tout à fait spécial à ces épîtres; mais il ne suffit pas de compter le nombre des mots, il faut remonter à la cause, et voir si cette fréquence ne tient pas précisément au sujet que Paul traite. C'est en réalité ce qui a lieu. En effet, on se trompe quand on prétend que ces mots s'appliquent à un degré supérieur à atteindre et que les expressions πλέον, πέρισσος, etc., sont équivalentes. Il s'agit ici de la *perfection*, comme les mots πληροῦν, πλήρωμα, πληροφορία le disent (voy. Comm. hh. ll.), et cette idée de perfection, soit dans la connaissance, soit dans la vie morale, est précisément une des idées fondamentales envisagées dans les deux épitres. Il ne faut donc pas être surpris, si ces expressions sont une particularité spéciale de ces épîtres[3]; il n'en faut accuser que Paul.

Enfin, on croit trouver une différence caractéristique entre nos deux épîtres et les épîtres authentiques de Paul, à propos de l'emploi des désignations Ἰησοῦς, Χριστός, Ἰησοῦς Χριστός, etc.

[1] On doit seulement noter l'expression ἅπαντα, Éph. 6, 13. Paul ne se sert pas dans ses écrits de ἅπας.

[2] *Πληροῦν*, Col. 1, 9. 25. 2, 10. 4, 12, 17. Éph. 1, 23. 3, 19. 4, 10. 5, 18. — *Πλήρωμα*, Col. 1, 19. 2, 9. Éph. 1, 10. 23. 3, 19. 4, 13.

[3] C'est cette idée même de perfection qui entraîne souvent avec elle la répétition de πᾶς. (Voy. Col. 1, 9.)

(*Mayerhoff*, p. 6-9). On signale en particulier l'expression τῷ κυρίῳ Χριστῷ, Col. 3, 24, comme unique et non paulinienne (*Mayerhoff*, p. 8. *Renan*, p. VII, *Holtzm.*, p. 116).

Nous sommes d'un avis tout contraire[1]. Paul désigne d'ordinaire Jésus-Christ par Χριστός, comme nom propre, soit avec l'article, soit le plus souvent sans article. Il le désigne plus rarement par Ἰησοῦς Χριστός (quelquefois inversé, surtout dans l'expression ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, toujours ainsi conçue) et très rarement par Ἰησοῦς. Eh bien! cette même manière se retrouve dans nos épîtres[2]; seulement, à l'inverse de ce qui a lieu ordinairement, ὁ Χριστός y est plus fréquent que Χριστός[3]. Quand on réfléchit que l'absence ou la présence de l'article devant un nom propre, échappe à toute règle fixe (voy. *Winer*, Gr., p. 107) et n'exprime souvent qu'une légère accentuation (Col. 1, 7: διάκονος τοῦ Χριστοῦ. Cf. 4, 12: δοῦλος Χριστοῦ), nous ne saurions voir en cela une différence caractéristique: cela tient à la disposition de l'auteur qui a cru devoir, en raison des circonstances, accentuer ce nom (voy. Comm. Éph. 1, 10). Quant à l'expression ὁ Κύριος Χριστός, Col. 3, 24, elle n'est point unique; on la retrouve Rom. 16, 18: τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ, et dans les deux passages, elle est justifiée par l'accentuation provoquée par le contexte (voy. Comm. h. l.).

[1] Voy. de même *Weiss*, Bibl. Theol. N. T., Berlin, 1868, p. 439. Note.

[2] On trouve dans Coloss. *Χριστός* vingt-deux fois, *Ἰησ. Χριστός* cinq fois, et *Ἰησοῦς* une fois. — Dans Éph. *Χριστός* figure vingt-sept fois, *Ἰησ. Χριστός* quinze fois, et *Ἰησοῦς* deux fois.

[3] Quand on prend pour base les quatre premières épîtres, on trouve quarante-deux fois *ὁ Χριστός* et quatre-vingt-six fois *Χριστός*, de sorte que la proportion est de 1 à 2. Elle serait inverse dans les épp. aux Colossiens et aux Éphésiens (trente-trois *ὁ Χριστός* contre seize *Χριστός*). — Si l'on prend pour base toutes les épp. de Paul, la proportion est moindre (quatre-vingt-deux *ὁ Χριστός* contre cent seize *Χριστός*). — Si l'on se borne à prendre 2 Corinth., on n'a plus que treize *ὁ Χριστός* contre dix-huit *Χριστός*, tandis que dans Gal. on a cinq *ὁ Χριστός* contre quinze *Χριστός*. On voit combien tout cela est variable et ne s'explique que par l'influence des circonstances sur l'écrivain.

En somme, l'examen long et minutieux auquel nous venons de nous livrer, nous paraît singulièrement favorable à l'authenticité de l'épître aux Colossiens. Quand on voit la manière dont cette épître a été étudiée, épluchée, fouillée en tout sens du commencement à la fin, par tant d'hommes d'une science incontestable, qui ont déployé dans cette recherche tant de talent, d'érudition et d'ardeur pour n'arriver — en fin de compte — qu'à signaler quelques particularités, comme il s'en rencontre dans toutes les épîtres, nous ne pouvons nous empêcher de nous sentir bien affermis dans la pensée que cette épître est l'œuvre de saint Paul. Il faut assurément qu'elle soit bien de lui pour avoir pu supporter victorieusement une pareille épreuve. Du reste, ce résultat était à prévoir. Il concorde avec la tradition ecclésiastique universelle. Cette épître a toujours figuré dans la collection des épîtres de Paul, et aussi haut qu'on peut remonter dans l'histoire, elle a toujours, partout et unanimement, été reconnue pour l'œuvre de l'Apôtre, soit par les Pères de l'Église, soit par les gnostiques. Elle est dans une connexité telle avec l'épître à Philémon, qu'on ne saurait rejeter l'une sans répudier l'autre. La seconde est une garantie de la première (*Renan*, p. XI). Enfin, comme le dit *De Wette* (Einl. p. 293) « le caractère et « le but bien déterminé de l'épître aux Colossiens, ainsi que « son contexte serré, parlent en faveur de l'originalité et de « l'authenticité de cette épître. »

COMMENTAIRE

Adresse et salutation : I, 1. 2.

ỳ. 1. L'épître débute par l'adresse et la salutation, suivant la forme épistolaire antique. L'auteur se nomme tout d'abord, c'est Παῦλος, *Paul*, le même qui s'appelait « Saul » avant sa conversion (Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος, Act. 13, 9). C'est sous ce nom qu'il a évangélisé les populations païennes, en conséquence il le prend dans ses lettres. — Après son nom, son titre : *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ*[1], « *apôtre de Jésus-Christ.* » Ἀπόστολος (R. ἀποστέλλειν, envoyer avec un mandat), prop. *envoyé* avec un mandat, *délégué, député*, Jean 13, 16. 2 Cor. 8, 23. Phil. 2, 25. Cf. πρεσβεύω ὑπὲρ Χριστοῦ, 2 Cor. 5, 20. Éph. 6, 20. L'apostolat était une charge ecclésiastique spéciale et la plus haute de toutes (1 Cor. 12, 28. Éph. 4, 15), ἀπόστολος est devenu un titre réservé aux disciples que Jésus lui-même avait envoyés prêcher l'évangile (voy. *Oltram.*, Comm, Rom. I, 1). — En conséquence, Paul ajoute διὰ θελήματος θεοῦ (Cf. 1. 2 Cor. Éph. 2 Tim. = 1 Tim. 1, 1 : κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ.. καὶ Χρ. Ἰησοῦ; négativement οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, Gal. 1, 1), « *par la volonté de Dieu,* » pour indiquer qu'il ne s'arroge pas ce titre, mais qu'il lui a été conféré de Dieu. Paul n'est pas apôtre *proprio motu*, mais par la volonté supérieure de

[1] Ainsi lisent *Lachm. Tisch.*, au lieu de *Ἰησ. Χριστοῦ* (*Elz. Griesb.*), d'après les autorités prépondérantes des mss.

Dieu. Il laisse voir à ses lecteurs que sa lettre est un acte positif et parfaitement autorisé de son ministère. Il revient même dans sa lettre à ce choix que Dieu a fait de lui (1, 25), vraisemblablement parce qu'il écrit à une église qu'il n'a ni fondée, ni visitée et dont il n'est pas connu personnellement. L'instruction qu'il va donner est vraiment une instruction apostolique.

καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός : Paul écrit aussi au nom de Timothée (de même 2 Cor. Phil. Philém. Cf. 1 et 2 Thess.), ce qu'il ne fait pas dans l'épître aux Éphésiens. Il l'appelle « *frère,* » non au point de vue de sa charge (cont. *Chrys* : οὐκοῦν καὶ αὐτὸς ἀπόστολος. *Theoph.* συνεργός = σύνδουλος. *Heinrichs*), mais comme « frère en Christ » (de même 2 Cor. Philém. Autrement Phil. 1, 1). De là, « *Paul... et le frère Timothée,* » ou « *et Timothée notre frère,* » car c'est bien par rapport à lui-même qu'il l'appelle ἀδελφός, puisqu'il se l'associe dans les choses qu'il va dire (cont. *Braune*). Paul avait l'habitude de dicter ses lettres (voy. *Laurent,* dans Stud. u. Krit., 1864, p. 639), et il dicta certainement celle-ci (voy. 4, 18) ; mais on n'est pas fondé à conclure de ce qu'il nomme ici Timothée, que celui-ci lui a servi de secrétaire (cont. *Steig.*, *Bleek*).

ỷ. 2. τοῖς ἐν Κολοσσαῖς* ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ se peut traduire : « *aux saints et fidèles frères en Christ, qui sont à Colosses* » *(Grot., Estius, Heinrichs, DeW., Ewald).* Cependant Paul emploie souvent ἅγιος comme substantif, pour dire « un saint, » c'est-à-dire un chrétien (voy. Éph. 1, 1), notamment dans les adresses de ses lettres (2 Cor. Éph. Phil.) où il ne le joint pas à κλητός (Rom. 1, 7. 1 Cor.

* Les mss. se divisent entre *Κολοσσαῖς* (ℵBDEFGL, minn. it. [d. e. f. g.] vulg. arm. *Griesb. Scholz. Tisch. 8*) et *Κολασσαῖς* (KP. minn. Syrr. copt. *Elz. Matthaei, Lachm. Tisch. 7*). Le nom ancien est *Κολοσσαί,* ce qui est attesté par des monnaies de la ville (*Eckhel,* Doctr. num. veterum, III, p. 147) et par Herod. 7, 30. Xen. Anab. 1, 2. 6. Stra-

1, 2); de sorte que nous préférons traduire : « *aux saints qui sont à Colosses, et fidèles frères en Christ,* » c'est-à-dire nos fidèles frères en Christ. Paul n'a pas répété l'article devant πιστοῖς, parce que ce sont les mêmes personnes qu'il désigne sous les deux vocables ἁγίοις et πιστοῖς ἀδελφοῖς. Après avoir dit qu'il adresse sa lettre aux saints, c'est-à-dire aux chrétiens qui sont à Colosses, Paul, qui leur écrit en sa qualité d'apôtre, ajoute καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς, pour rappeler aimablement le lien de fraternité qui l'unit à eux. Πιστός signifie ici, non *fidèle, sûr* = fidus (*Steig.*, *B. Crus.*, *Ewald*), mais *fidèle, croyant*, Act. 16, 7. 2 Cor. 6, 15, etc. — Ἐν Χριστῷ est ajouté épexégétiquement, non à ἁγίοις et ἀδελφοῖς (*Davenant*, *Storr*, *Bæhr*, *DeW.*, *Bleek*), mais à ἀδελφοῖς, auquel il est intimement lié : « *nos frères en Christ,* » c'est-à-dire nos frères chrétiens; de là l'absence d'article (Éph. 6, 21 : ἀδελφὸς ἐν κυρίῳ. 1 Cor. 4, 17 : τέκνον ἐν κυρίῳ. Rom. 16, 9 : τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ. Voy. *Winer*, Gr., p. 128).

Après l'adresse vient la salutation, telle qu'on la retrouve dans les autres épîtres (Rom. 1 et 2 Cor. Phil. Éph. 2 Thess. Philém.) et avec une légère modification dans 1 Thess. 1 et 2 Tim. Tite. C'est une salutation chrétienne remplaçant le χαίρετε du style épistolaire ordinaire. Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη (scil. ἔστω) ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν**, « *à vous soient la grâce et la paix*

bon 12, 8. Pline H. N. 5, 32. La forme *Κολασσαί,* appartenant au dialecte du peuple, est venue plus tard, de sorte qu'elle figure comme variante dans Hérod. et Xénophon. Elle se retrouve dans Polyaenus, 8, 16, et dans la plupart des monuments. On peut croire, d'après les mss. que Paul avait écrit *Κολοσσαῖς*. — ** *Elz. Wettst. Matthaei* [*Lachm.*] *Reiche*, Comm. crit. *Olsh. B.-Crus.*, ajoutent *καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, d'après ℵACFG, minn. it (f. g.) vulg. arm. éth. Théol. Dam. Ecum. Ambros. [*καὶ I. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν P.*] — tandis qu'il est omis par *Mill*, *Beng.*, *Griesb.*, *Schott*, *Scholz*, *Tisch.*, *Érasme*, *Storr*, *Rinck*, *Bæhr*, *Bæhmer*, *Steiger*, *Huther*, *De W.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, d'après BDEKL, 10 Minn. it (d. e.) sah. syr. ar. Or. Chrys. Theoph. — Il n'y avait pas de raison pour supprimer ces mots, s'ils étaient primitifs, tandis que l'addition se laisse parfaitement comprendre par le fait que, sauf 1 Thess., ils se rencontrent dans toutes les épîtres de Paul.

par Dieu notre Père. » Ὑμῖν est surabondant, il sépare légèrement la salutation de l'adresse. Χάρις et εἰρήνη sont pris dans le sens le plus embrassant et le plus général. Ils sont dans le rapport de cause à effet (*Olsh.*, *Bleek*, *Braune*). Χάρις désigne, non pas spécialement « la grâce envers le pécheur » (*Bæhr*), comme on le voit par l'adjonction d'ἔλεος à χάρις, 1 et 2 Tim., Tite; mais « la grâce » en général, la faveur de Dieu qui nous est propice (*Bleek*, *Braune*). — Εἰρήνη désigne, non pas spécialement « la paix avec Dieu » (Rom. 5, 1), suite de la réconciliation (*Bæhr*, *Bleek*); mais « la paix » en général, ce calme intérieur, cette tranquillité de la conscience et cette sérénité d'âme que produit en nous le sentiment même de la grâce de Dieu et qui ouvre le cœur à la jouissance de tous les biens. L'une et l'autre viennent de Dieu (ἀπὸ θεοῦ) et de ses sentiments paternels à notre égard (πατρὸς ἡμῶν).

Préambule : I, 3-12.

Paul bénit Dieu de la foi et de la charité des Colossiens, le priant de les faire croître en vraie connaissance et en vie chrétienne.

ỳ. 3. Suivant son habitude (Rom. 1, 8. 1 Cor. 1, 4. Phil. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3. Philém. 4), Paul débute en bénissant Dieu du bien qui se rencontre chez ses lecteurs. — Εὐχαριστοῦμεν, « *nous bénissons.* » « *Nous,* » parce que Paul s'associe Timothée (*DeW.*, *Schenk.*, *Meyer*, cont. *Steiger*, *Bæhr*, *Bleek*), au nom duquel il écrit (Cf. 1 et 2 Thess.). Dans l'épître aux Éphésiens, Paul use du singulier (I, 15. 16) parce qu'il écrit en son seul nom. S'il n'eût voulu parler que de lui, il aurait dit εὐχαριστῶ, comme 1 Cor. 1, 4. Phil. 1, 2. Ce pluriel est une manière de témoigner de l'intérêt de Timothée pour les Colossiens, bien qu'il s'agisse proprement des prières de Paul.

τῷ θεῷ καὶ* πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ : Cette formule, qui se retrouve Rom. 15, 6. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. Éph. 1, 3. 1 Pier. 1, 3, est entendue de deux manières différentes. Celle qui se présente la première consiste à grouper sous l'article τῷ les mots θεῷ καὶ πατρί, de sorte que τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ι. Χρ. se rapporte à ces deux mots. De là, « *nous rendons grâces au Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ.* » (*Jér.*, *Bèze*, *Rück.*, *Bleek*, *Hofm.*). C'est la valeur ordinaire de cette forme grammaticale (1 Pier. 2, 25 : τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Éph. 4, 6) et il n'est point nécessaire (cont. *Harless*, Comm. Éph. 1, 3) qu'il y ait τε devant καί (Cf. Éph. 4, 6. 1 Pier. 2, 25, etc.); au contraire, car avec τε.. καί, il faudrait τῷ πατρί (voy. *Winer*, Gr., p. 122). Quant à l'idée elle-même, elle est scripturaire (Éph. 1, 17 : ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρ, ἡμ. Ἰ. Χρ. Cf. Mth. 27, 46. Jean 20, 17. Hb. 1, 9). « L'expression « Dieu de Jésus-Christ » exprime la relation de complète dépendance et celle de « Père de Jésus-Christ, » la relation de parfaite intimité » (*Godet*, Comm. Rom, 15, 6). Et cette pensée va bien au contexte. Comme cette foi et cette charité des Colossiens sont le fruit de l'évangile de Christ, Paul envisage Dieu au point de vue du rapport dans lequel il se trouve avec Christ : il bénit Dieu, comme « *le Dieu* » de Notre-Seigneur, indiquant par là pourquoi sa reconnaissance pour la foi et la charité des Colossiens remonte jusqu'à lui, — et comme « *Père* » de Notre-Seigneur, parce que c'est sur cette relation d'unité de Père et de Fils que repose cet évangile qui a produit de tels fruits. — Cependant plusieurs commentateurs

* *Lachm.*, *Bœhmer*, *Olsh. Huther*, lisent τῷ θεῷ τῷ πατρί, d'après D*FG, Chrys. — et *Tisch.* 7, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, τῷ θεῷ πατρί, d'après BC* (de même Gal. 1, 1. 3. Phil. 2, 11. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. 2). A ces deux variantes se rattachent it (d. e. g.) syrr. coph. éth. ar. où l'on trouve *patri* sans *et*. — Mais *Elz. Griesb. Tisch.* 8, *Meyer*, préfèrent τῷ θεῷ καὶ πατρί, d'après ℵAEKLP, Minn. it (f.) vulg. arm. Euthal. Theod. Dam. Ambrosiaster.

(*Calv.*, *Bæhr*, *DeW.*, *Meyer*, *Holtzm.*, p. 182) préfèrent une autre interprétation. Ils rapportent τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ à πατρί seul, de sorte que Paul, après avoir dit : « Nous rendons grâce à Dieu, » ajoute, par une sorte d'épexégèse, καὶ πατρὶ τ. κυρίου ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ, « *et Père*, » c'est-à-dire *qui est aussi Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Paul bénit Dieu comme *Dieu*, c'est-à-dire en tant que l'Être suprême à qui toute reconnaissance doit remonter, tout bien venant finalement de lui; puis il ajoute accessoirement la remarque que ce Dieu est aussi *le Père* de Notre-Seigneur Jésus-Christ, attendu que c'est par son unité avec Christ que se sont produites la foi et la charité des Colossiens, pour lesquelles il rend grâces. Cette manière ne répugne point au contexte, toutefois elle nous paraît inférieure, parce qu'elle unit moins bien Dieu et Christ. D'ailleurs elle ne nous paraît pas autorisée au point de vue du langage. *Meyer* (Comm. Éph. 1, 3) se fonde sur ce que Paul se sert de l'expression ὁ θεὸς καὶ πατήρ comme d'une désignation chrétienne et solennelle de Dieu, sans la faire suivre d'aucun génitif, ainsi 1 Cor. 15, 24 : ὅταν παραδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, « quand il [Jésus] aura remis la royauté à Dieu *qui est aussi* Père. » Éph. 5, 20 : εὐχαριστοῦντες.. ἐν ὀνόματι Ἰ. Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί, « rendant grâces, au nom de Jésus-Christ, à Dieu *qui est aussi* Père. » Mais c'est là une preuve très compromettante, car θεῷ καὶ πατρί se groupent grammaticalement sous l'article τῷ et le génitif n'est en réalité que sous-entendu, en sorte que l'on doit traduire : « Quand il aura remis la royauté à *son* Dieu et Père, » et « rendant grâces à *notre* Dieu et Père. » De même Col. 3, 17. Jacq. 1, 27. 3, 9. Ce génitif est sous-entendu semblablement dans des expressions analogues, 2 Tim. 1, 2. Éph. 6, 23 : εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς (scil. ἡμῶν) καὶ κυρίου Ἰ. Χριστοῦ. Cf. Phil. 1, 2. Col. 1, 2 T. R. Philém. 3.

πάντοτε se rapporte à εὐχαριστοῦμεν, comme Rom. 1, 8.

1 Cor. 1, 4. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 2. Philém. 4 = οὐ παύομαι εὐχαριστῶν, Éph. 1, 16 (*Calv.*, *Estius*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Steig.*, *Huth.*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Schenk.*, *Bleek*, *Mey.*, *Braune*, *Reuss*), non à περὶ ὑμῶν προςευχόμενοι (*Chrys.*, *Ecum.*, *Theoph.*, *Érasm.*, *Luth.*, *Davenant*, *Grot.*, *Beng.*, *Bœhmer*, *Olsh.*), d'autant mieux, comme le fait observer Meyer, que εὐχαριστοῦμεν est la pensée principale et que προσευχόμενοι est le détail accompagnant. De là, « *nous bénissons Dieu toujours*, » c'est-à-dire nous ne cessons de bénir Dieu... *dans nos prières*. C'est au ỳ. 9 que Paul parle de ses prières incessantes pour eux (οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προςευχόμενοι), ce qui n'est point en opposition avec « nous ne cessons de bénir Dieu dans nos prières; » mais au ỳ. 9, l'idée de bénédiction à Dieu a disparu, parce que Paul porte sa pensée sur les choses qu'il demande à Dieu pour eux.

Περὶ* ὑμῶν προςευχόμενοι: περὶ ὑμῶν peut se rapporter à εὐχαριστοῦμεν ou à προσευχόμενοι et, dans les deux cas, il offre un excellent sens. Nous croyons devoir le rapporter à εὐχαριστοῦμεν qui est l'idée principale, parce qu'il s'y relie naturellement par πάντοτε auquel il fait suite, comme 1 Cor. 1, 4. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3. De là, « *nous bénissons Dieu toujours pour vous, en priant*, » c'est-à-dire nous ne cessons de bénir Dieu pour vous, quand nous prions, dans nos prières. *Grot.*, *Estius*, *Steig.*, *Olsh.*, *De W.*, *Schenk.*, *Bleek*, *Mey.*, *Braune*, *Reuss* préfèrent traduire : « *Nous bénissons Dieu toujours, quand nous prions pour vous,* » parce que dans la manière inverse, προσευχόμενοι manque de relation avec les personnes. Mais cette relation n'y est point nécessaire. Du reste, les deux traductions ne diffèrent que par une légère nuance.

ỳ. 4. Vient la circonstance, partant le motif, qui leur fait

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*, *Bæhr*, *Huther*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, d'après ℵACKLP, Minn. Chrys. Theod. Dam. — tandis que *Lachm.*, *Bœhmer*, *Steiger*, *Bleek*, lisent ὑπέρ, d'après BD*E*FG, 5 Minn. Theoph.: correction provenant du v. 9.

bénir Dieu pour eux. Ἀκούσαντες, « *ayant appris, entendu parler :* » Paul n'a pas fondé l'église de Colosses et ce qu'il sait des Colossiens, il l'a appris, ainsi que Timothée, par Épaphras (voy. ỷ. 8) — *τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, « *de votre foi* (non « votre fidélité, » *Ewald*) *en Jésus-Christ* (voy. Éph. 1, 15). Paul fait allusion à leur conversion au christianisme — *καὶ τὴν ἀγάπην** *ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* « *et de la charité que vous avez pour tous les saints.* » La foi a pour sœur inséparable la charité, l'amour pour les frères, non seulement pour ceux qui sont près et avec qui l'on soutient des relations directes et personnelles, mais encore « pour tous les saints » qui deviennent l'objet de l'affection et de l'intérêt chrétiens, alors même qu'on ne les connaît pas personnellement. Combien de fois cet amour ne s'est-il pas manifesté par des secours et des dons envoyés à ceux qui sont affligés par quelque épreuve. « Ils s'aiment même avant de se connaître, » disait Minucius Felix ; et le sceptique Lucien disait : « Leur maître leur a fait accroire qu'ils sont tous frères. »

ỷ. 5. *διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, « *à cause de l'espérance qui vous est réservée dans les cieux.* » Ἐλπίς est considéré objectivement, l'espérance pour l'objet espéré (Cf. Rom. 8, 24, *ἐλπὶς βλεπομένη*. Gal. 5, 5. Tite 2, 13). C'est l'espérance chrétienne, savoir le salut, la Vie éternelle, le bonheur des cieux (Rom. 5, 2. 8, 24. Éph. 1, 18. 1 Thess. 5, 8). Elle est représentée comme « *mise à part pour eux* (*ἀποκειμένην*, Luc. 19, 20. 2 Tim. 4, 8) *dans les cieux* » (*ἐν τ. οὐρανοῖς*, Cf. Mth. 5, 12. 6, 20. 19, 21. 1 Tim. 6, 19. 1 Pier. 1, 4, *κληρονομία τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς*) c'est-à-dire réservée aux chrétiens près de Dieu (2 Tim. 4, 8).

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.*, *Bæhmer*, *Olsh.*, *Huther*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, d'après ℵACD*E*FGP, 15 Minn. it (d. e. f. g.) vulg. copt. arm. Euthal. Ambrosiaster — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Bæhr*, *DeW.*, lisent *ἀγάπην τὴν εἰς πάντας*, d'après B [sans *τὴν*] KL, Minn. Chrys. Theod. Dam.: correction d'après Éph. 1, 15.

On se demande à quoi l'on doit relier διὰ τὴν ἐλπίδα, etc. Nous le relions à εὐχαριστοῦμεν (*Michael.*, *Storr.*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Beng.*, *Hofm.*). Paul, après avoir dit « *qu'il ne cesse de rendre grâces à Dieu dans les prières qu'il lui adresse pour les Colossiens*, » indique la circonstance, partant la raison, qui provoque chez lui ces actions de grâces : « *c'est qu'il a ouï parler de leur foi et de leur charité*, » et il ajoute pourquoi cette foi et cette charité sont devenus l'objet de ses actions de grâces : « *c'est à cause de l'espérance qui leur est réservée dans les cieux.* » Ainsi, il assure ses lecteurs qu'ils possèdent cette espérance, qui est le but des désirs et des efforts de toute âme religieuse, le salut, le bonheur éternel. Ce début est tout à fait dans l'esprit d'une épître où Paul combat des faux docteurs qui, sous prétexte d'une science et d'une sainteté supérieures, tentent de détourner les chrétiens de Colosses de la foi et de la sainteté chrétienne. Ces chrétiens seraient bien mal avisés d'aller chercher ailleurs ce que leur foi en Christ et leur charité leur a donné.

Cette interprétation est repoussée par un grand nombre de commentateurs. On objecte 1° que, dans toutes ses lettres, c'est toujours pour les vertus chrétiennes de ses lecteurs que Paul rend grâces à Dieu (Rom. 1, 8. 1 Cor. 1, 4. Éph. 1, 15. Phil. 1, 5. 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 3. 2 Tim. 1, 5. Philém. 5). Sans doute ; il le fait de même ici, sous la forme ἀκούσαντες τ. πίστιν ὑμῶν, etc. (Cf. Éph. 1, 15). On objecte 2° que εὐχαριστεῖν διὰ, etc., ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament. Mais cela n'empêche pas l'expression d'être correcte. Si Paul le fait sous cette forme, c'est qu'il ne se borne pas, comme dans les autres passages, à considérer les qualités de ses lecteurs, dont il rend grâces, mais veut énoncer *pourquoi* (διά) cette foi et cette charité sont les objets de ses actions de grâces ; c'est *à cause* du bienfait qui s'y attache et qu'il désire mettre en relief au début même de sa lettre (*Hofm.*).

En général, les commentateurs préfèrent relier διὰ τὴν ἐλπίδα. etc., à τὴν πίστιν ὑμῶν... καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους; seulement les uns (*Grot.*, *Wolf.*, *Bæhr*, *De W.*, *Olsh.*, *Ewald*) le rapportent *à la foi et à la charité* tout ensemble, tandis que les autres, à cause de l'expression ἣν ἔχετε εἰς πάντ. τ. ἁγίους, le rapportent, avec plus de vraisemblance, à la charité seule = « ayant entendu parler... de la charité que vous avez pour tous les saints *à cause de* (= pour obtenir) l'espérance qui vous est réservée, etc. (*Calv.* *Estius*, *Bœhmer*, *Huther*, *Steiger*, *Bleek*, *Meyer*, *Schenkel*, *Braune*). Mais 1° on ne voit pas ce qu'une semblable considération a affaire ici, ni ce qui peut la provoquer dans ce contexte. On le voit d'autant moins que, loin de relever la charité des Colossiens, elle lui prête un motif intéressé. Sans doute, comme dit Calvin, « l'espérance de la vie éternelle ne sera jamais oisive en nous, qu'elle n'engendre charité en nous; » mais il n'en est pas moins vrai que la présenter sous cette forme, comme le motif de la charité des Colossiens, c'est y introduire un élément d'intérêt personnel. 2° Cette considération, ainsi formulée, tendrait à représenter la vie éternelle comme résultant de « leur charité pour tous les saints, » partant de leurs œuvres. C'est ce qui fait dire à Estius : « quam charitatem in omnes sanctos exercetis propter futura et sperata præmia, quæ reposita vobis sunt apud Deum in regno cœlorum. Hoc si recte dictum est ab apostolo, male igitur negat hæreticus [Calvin et les Réformés] propter spem vitæ æternæ bona opera exercenda esse. » Il y a là un faux point de vue d'Estius, qui voudrait conclure de ce que les bonnes œuvres sont *nécessaires* au salut, qu'elles sont *méritoires* (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 209). En tout cas cette interprétation manque de la netteté désirable.

Du reste, ce que Paul vient de dire sur cette espérance de la vie éternelle, n'est pas chose nouvelle pour ses lecteurs : ἣν προηκούσατε, « *que vous avez ouïe auparavant, précédemment*

(προ.), » non pas par un autre docteur avant moi, avant que je vous connusse (*Heinrichs, Bæhr*) — ni « avant que je vous écrive » (*Flatt, Bœhmer, Huther, Beng.*) — ni « d'avance, » c'est-à-dire avant la mise en possession (*Wolf, Steig., Olsh., DeW., Ewald, Bleek, Braune*), ce qui va de soi — ni « avant que j'aie entendu parler de votre foi et de votre charité » (*Schenkel*). Προ se rapporte simplement au temps où l'évangile leur a été annoncé, et avec l'évangile, la promesse du salut et de la Vie éternelle; cf. ℣. 23. De là, « *que vous avez ouïe précédemment,* » c'est-à-dire qu'on vous a déjà annoncée, dont on vous a déjà entretenus (*Calv.* : ci-devant ouïe. *Bulling., Davenant, Grot., Estius, Rosenm. B.-Crus., Meyer, Reuss*) — ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, ces deux génitifs superposés (Cf. 2 Cor. 4, 4) jettent un peu d'obscurité sur la pensée. Quant au génitif ἀληθείας, il n'a pas une valeur adjective (= « la parole véritable, » sermo verax, *Chrys., Erasm., Bulling., Grot., Rosenm., B.-Crus.*); mais, comme 2 Cor. 6, 7. Éph. 1, 13. 2 Tim. 2, 15. Jaq. 1, 18, il indique ce qui fait l'objet, autrement dit la matière, le fond même de la parole : elle est la Vérité par excellence. De là « *dans* ou *par la parole de la Vérité,* » c'est-à-dire qui est la Vérité par excellence (*Calv., Estius, Bæhr, Bœhmer, Huther, Schenk., Bleek, Meyer*). Quant au génitif τοῦ εὐαγγελίου, c'est un génitif non ajouté épexégétiquement à ἀληθείας (*Calv., Bèze, Davenant, Grot., Flatt, Bæhr, Steig., Olsh.*) ou à τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας (*Bœhmer, Huth., DeW.*), mais un génitif d'appartenance indiquant que cette Vérité est celle de l'évangile, qui appartient à l'évangile. De là, « *par la parole de la Vérité de l'évangile,* » c'est-à-dire par la parole qui est la Vérité par excellence, laquelle Vérité appartient à l'évangile (Cf. Éph. 1, 13 : ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν). Au lieu de dire simplement : « A cause de l'espérance qui vous est réservée dans les cieux et que vous avez ouïe précédemment, quand on vous a annoncé l'*évangile,* » Paul

met tout de suite l'accent sur l'idée de « Vérité, » en disant: « que vous avez ouïe précédemment par la parole de *Vérité* de l'évangile » (Cf. Éph. 1, 13). La pensée que l'évangile qu'on a prêché aux Colossiens est la Vérité, lui tient assez au cœur pour qu'il juge bon de l'accentuer dès le début de sa lettre et d'y revenir encore ỷ. 6. 7. Cette préoccupation témoigne de l'arrière-pensée que ses lecteurs ont besoin d'être fortifiés dans ce sentiment afin qu'ils tiennent ferme à cet évangile, tel qu'il leur a été enseigné et ne se laissent pas dérouter par les faux docteurs. Que pourraient-ils leur donner à eux qui « par la parole de Vérité de l'évangile, » possèdent le salut, la félicité à eux réservée dans les cieux? Le développement que Paul ajoute sur l'évangile, ses effets et ses progrès font suite au même point de vue.

ỷ. 6. τοῦ πάροντος εἰς ὑμᾶς: Παρεῖναι εἰς, au lieu de ἐν, exprime la double pensée de *parvenir* en un lieu et d'y *être* (1 Macc. 11, 63 Cf. Act. 12, 20; de même Hérod. 1, 9. 6, 24. 8, 60. Polyb. 18, 1. 1. Jos. Antt. 1, 21: εἰς Σίκιμον παρῆν. 3, 5. 2: πάρεστι καὶ αὐτὸς εἰς στρατόπεδον) de là l'évangile *qui est présent au milieu de vous*, où il est parvenu — καθὼς καὶ ἐν πάντι τῷ κόσμῳ, « *comme il est présent dans le monde entier.* » Cette expression « le monde entier, » n'est pas une synecdoque significans illustrissimas orbis partes (*Grot.*, *Bæhr*) — ou l'empire romain (*Michael.*, *Balduin*, *Calov*) — ou « le monde civilisé (*Schenkel*) — ou toutes les nations sans distinction (*Heinrichs*); elle n'est pas non plus une manière prophétique de s'exprimer, comme si l'apôtre voyait l'avenir déjà réalisé (*Olsh.*), ni une manière idéale, en tant que l'évangile est destiné au monde entier (*B.-Crus.*); c'est une expression populaire hyperbolique (*Estius*, *Bæhmer*, *DeW.*, *Meyer*) qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre (Cf. ỷ. 23. Act. 17, 6. Rom. 1, 8. 1 Thess. 1, 8) et qui indique l'immense extension que l'évangile a déjà prise ici-bas, dans ce monde qu'il a mission de conquérir (Marc 14, 9. 16, 15. Math. 24, 14. 28, 19).

Non seulement l'évangile est dans le monde entier, mais encore il y est d'une manière active. Il y fait deux choses : καὶ* ἔστι καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον**, « *et il porte des fruits* de charité, de sainteté, etc. (voy. ἔργα ἀγαθά ℣. 10. Cf. Gal. 5, 22. Éph. 5, 9) *et fait des progrès*, » gagnant de plus en plus les âmes à lui. Καρποφορεῖν ou καρπὸν φέρειν, se dit proprement de la terre et des plantes, *porter des fruits*, bons ou mauvais (Habac. 3, 17. Sap. 10, 7) et figurément *des œuvres* de l'homme, bonnes ou mauvaises (Mth. 13, 23. Jean 15, 5-16). Dans notre passage et au ℣. 10, il est pris en bonne part. Le moyen, καρποφορεῖσθαι, ne se trouve pas ailleurs. Αὐξάνεσθαι, « *croître*, *grandir*, » appliqué à l'évangile, indique l'extension toujours plus grande qu'il prend (Cf. Act. 6, 7. 12, 24. 19, 20). L'image est tirée de l'arbre qui produit et grandit tout ensemble (Mth. 7, 17. 13, 32. Luc. 13, 19). Καρποφορεῖν se rapporte à la puissance de production de l'évangile, à sa force intensive, et αὐξάνεσθαι à sa force extensive (cont. *Huther*, *De W.*) — La construction est anacoloutique (oratio variata). Paul quitte la forme participiale (τοῦ πάροντος) pour passer au temps fini (καί ἐστι καρποφορούμενον, etc. = καρποφορεῖ καὶ αὐξάνεται) comme cela arrive assez fréquemment (Col. 1, 26. Éph. 1, 20. Jean 1, 32. 5, 44. 1 Cor. 7, 37.

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* 7 et la plupart des exégètes (*Estius*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Olsh.*, *Schenk.*, *Mey.*, *Braune*) d'après FGKL, Minn. it (d. e. f. g.) vulg. syrr. Chrys. Theod. Dam. Ambrosiaster — tandis que *kai* est omis par *Lachm.*, *Tisch. 8*, *Bæhmer*, *Steiger*, *Huther*, *Bleek*, ce qu'approuvent, sans pourtant l'admettre, *Mill*, *Griesb.*, *Grot.*, d'après ℵABCD*E*P, 10 Minn. sah. cop. arm. éth. Euthal. Sedulus. — *Kai* est embarrassant par le fait du changement de construction, et en le supprimant la phrase coule mieux = « l'évangile qui est présent au milieu de vous, comme il est dans le monde entier, y portant des fruits et faisant des progrès, comme... » etc. Cela même explique la suppression grammaticale alexandrine. Si *kai* n'eût pas été primitif, on n'aurait pas imaginé de l'introduire. — ** *Kai αὐξανόμενον*, omis par *Elz.*, d'après K. et Minn., a été réintroduit avec raison par *Compl.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, etc., d'après l'autorité prépondérante des mss. et des versions.

Voy. *Winer* Gr. p. 533 ou Comm. Éph. 1, 20). Ce changement de construction met en relief la pensée en la présentant d'une manière indépendante. Le participe avec ἐστι, au lieu du temps fini ordinaire (ἐστι καρποφορ. καὶ αὐξανόμενον, au lieu de καρποφορεῖ καὶ αὐξάνεται) indique une action qui dure (ainsi βαίνει, il marche et ἐστι βαίνων, il est en route; ἐβάπτιζε, il baptisait et ἦν βαπτίζων, il était occupé à baptiser, Jean 3, 13. ἦν προσδεχόμενος τ. βασιλείαν τ. θεοῦ, il était dans l'attente. Voy. *Winer*, Gr. p. 327). Paul relève, à la louange de cet évangile qui est la Vérité, cette action sanctifiante et cette croissance qui l'accompagne partout. Du reste, les Colossiens en ont fait eux-mêmes l'expérience à partir du jour où il leur a été prêché et où ils l'ont connu *tel qu'il est véritablement.* C'est une manière de faire sentir à ses lecteurs, sous ce double point de vue, le prix de ce *pur* évangile, méconnu par les faux docteurs.

καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, scil. ἔστι καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον, « *ainsi que cela a lieu aussi parmi vous,* » non pas « en vous » (*Luth.*), car ἐν ὑμῖν correspond à ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ — ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, « *depuis le jour où vous avez entendu* — par la prédication qui vous a été faite — *et que vous avez* (bien) *connu la grâce de Dieu.* » Χάρις τοῦ θεοῦ, « *la grâce de Dieu,* » désigne ce qui fait la matière, l'essence même de l'évangile, qui pour cela est appelé τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τ. θεοῦ, Act. 20, 24. 32. 14, 3. La grâce de Dieu est cette faveur imméritée, dont les pécheurs sont l'objet de la part de Dieu, Rom. 3, 24. 5, 15. Gal. 2, 21. Éph. 1, 6. Tite 2, 11 (voy. Éph. 1, 6). Γινώσκειν et ἐπιγινώσκειν se distinguent par une nuance qui n'est pas sans valeur : γινώσκειν, *connaître, comprendre, savoir;* ἐπιγινώσκειν, *connaître bien, savoir exactement, avoir une juste, une exacte* ou *une pleine connaissance de,* Mth. 17, 12. Luc 1, 4. Rom. 1, 28. 32. 1 Cor. 13, 12 (opp. γινώσκ. ἐκ μέρους). 2 Cor. 1, 13 (cont. *Holtzm.*, p. 216). Paul appuie précisément sur

cette nuance en ajoutant ἐν ἀληθείᾳ. Ces mots, en effet, se lient, non à χάριν τ. θεοῦ (*Estius :* veram doctrinam de gratia. *Grot.*, *B.-Crus. :* « la grâce de Dieu dans la vérité, » c'est-à-dire comme elle est révélée dans l'évangile, la parole de vérité = ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. *Storr*, *Heinrichs*, *Schenkel :* « la grâce de Dieu dans la vérité » = ἀληθῆ χάριν τ. θεοῦ, 1 Pier. 5, 12, la véritable grâce de Dieu), mais à ἐπέγνωτε comme une expression adverbiale = ἀληθῶς. Plusieurs commentateurs (*Calv.*, *Bèze*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Bœhmer*, *Braune*) l'entendent dans le sens de « *vraiment*, *sincèrement* = non simulate sed vere. » Jug. 9, 15 : εἰ ἐν ἀληθείᾳ ὑμεῖς χρίετε με εἰς βασιλεα. De là, « *depuis le jour que vous avez entendu et connu*, c'est-à-dire reconnu, reçu *vraiment la grâce de Dieu.* » Le défaut de cette traduction est de donner à ἐπέγνωτε une signification qu'il n'a point, ce qui entraîne à donner à ἐν ἀληθείᾳ un sens qui dévie de la vraie pensée de Paul. Le contexte montre qu'il ne s'agit pas d'avoir reçu la grâce de Dieu avec sincérité ou non ; mais de l'avoir bien connue dans sa vérité ou non. Ἐν ἀληθείᾳ signifie ici « *véritablement.* » De là, « *depuis le jour que vous avez entendu* — par la prédication qui vous a été faite — *et que vous avez connu la grâce de Dieu, véritablement,* » c'est-à-dire telle qu'elle est réellement, Mth. 22, 16 : καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις, et que tu enseignes véritablement, c'est-à-dire telle qu'elle est réellement, la voie de Dieu. 2 Cor. 7, 14. Jean 4, 23 (*Steig.*, *Olsh.*, *Huther*, *DeW.*, *Meyer*, *Reuss*). Après avoir parlé de l'évangile comme étant en soi la vérité (ỳ. 5), Paul accentue le fait que ses lecteurs l'ont entendu et l'ont connu tel qu'il est réellement, car ce qu'il appelle « la grâce de Dieu, » c'est au fond l'évangile. Il est évident qu'en parlant ainsi, Paul vise, par la pensée, les nouveautés que des docteurs voudraient introduire dans cet évangile en altérant sa pureté. Par ce langage, Paul veut attacher ses lecteurs à l'évangile qui leur a été prêché, comme étant, lui, la vérité (cf. 2, 6).

℣. 7. καθὼς * ἐμάθετε ἀπὸ τοῦ Ἐπαφρᾶ, « *comme* (prop. suivant comme) *vous l'avez appris* (μανθάνειν répond à διδάσκειν. Cf. Éph. 4, 21) *d'Épaphras.* » Il résulte de ces paroles où Paul parle de la première prédication de l'évangile à Colosses et de l'instruction qui a été donnée aux Colossiens (ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε, etc.) que c'est à Épaphras qu'ils le doivent et qu'il a été le fondateur de l'église de Colosses. Cette donnée historique est contestée par *Estius, Wiggers* (Stud. u. Krit., 1838, p. 185) et *Vainhiger* (Herzog's Encyclopedie, article Épaphras). Ils admettent l'authenticité de καὶ après καθὼς et le font porter induement sur ἀπὸ Ἐπαφρᾶ (comme s'il y avait καθὼς καὶ ἀπὸ Ἐπαφρᾶ ἐμάθετε ou καθὼς ἐμάθετε καὶ ἀπὸ Ἐπαφρᾶ) en traduisant : « Comme vous l'avez appris aussi d'Épaphras; » de sorte qu'Épaphras aurait été précédé dans cette évangélisation des Colossiens par un quelqu'un, qui ne serait autre que Paul lui-même. Mais, outre que καὶ est inauthentique, le langage n'autorise pas une semblable traduction. Καὶ porte sur ἐμάθετε, et il faudrait traduire : « comme *aussi* vous l'avez appris d'Épaphras, » ce qui ne modifie pas le sens. D'ailleurs ce καὶ ainsi placé (καθὼς καὶ, Éph. 4, 4. 1 Thess. 3, 4. ὡς καὶ, Éph. 2, 3. 4, 17. καθάπερ καὶ, 1 Thess. 4, 5) ne porte pas d'accent, de sorte que, dans la traduction, on ne l'exprime pas d'ordinaire. — Épaphras était en ce moment à Rome, près de l'apôtre, dont il partageait volontairement la captivité (Philém. 23 : ὁ συναιχμάλωτός μου).

Paul saisit l'occasion pour dire quelques mots aimables à la louange d'Épaphras, — soit par rapport à lui-même : τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, « *notre bien-aimé collègue* » (συν-

* *Elz.*, *Griesb.*, *Estius* [contrairement à *Vulg.*] *Heinrichs*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Wiggers*, lisent καθὼς καὶ d'après EKL, Minn. Chrys. Theod. Dam. — tandis que καὶ est omis par *Lachm.*, *Tisch.* et la plupart des exégètes, d'après ℵABCD*FGP, 2 Minn. it (d. e. f. g.) vulg. goth. copt. éth. arm. sah., etc : addition provenant de l'usage ordinaire.

δοῦλος, prop. serviteur de Christ, δοῦλος I. Χριστοῦ, 4, 13, avec et comme nous, συν. 4, 7), — soit par rapport aux Colossiens : ὅς ἐστι πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν** διάκονος τοῦ Χριστοῦ, « *qui est pour vous un fidèle* (voy. 1 Cor. 4, 2) *ministre de Christ,* » car c'est en leur faveur qu'il a exercé son ministère et qu'à Rome même, il fait monter à Dieu ses prières (voy. 4, 12). L'accent est sur πιστός, qui est jeté en avant, et par cet éloge, bien mérité sans doute, Paul veut attirer l'affection et la considération des Colossiens sur Épaphras, en même temps que leur faire sentir indirectement qu'ils ne doivent pas s'écarter des instructions qu'ils ont reçues de lui et qui viennent de recevoir son approbation apostolique. *Estius :* « laudat eum a fidelitate ministerii evangelici, ut ne a doctrina, quam ab eo didicerunt, per novos magistros abduci se patiantur. »

ỳ. 8. Comme Paul n'a pas fondé l'église de Colosses et qu'il ne connaît pas personnellement les Colossiens, il leur déclare que c'est à Épaphras qu'il doit ces renseignements dont il bénit Dieu, et il revient à la mention de leur ἀγάπη. Ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην, « *c'est lui aussi qui nous a informé de votre charité.* » Δηλοῦν, *montrer, déclarer,* etc., relève l'idée de clarté dans la démonstration, la déclaration, etc. Il indique que les informations données par Épaphras sont nettes et précises. Ἀγάπη fait allusion, comme au ỳ. 4, à l'amour des Colossiens, non pour Paul exclusivement (*Chrys.*, *Ecum.*, *Theoph.*, *Grot.*, *Michael.*, *Bæhr*, *Bleek*, *Stei-*

** Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* et la plupart des exégètes, d'après CEKLP, Minn. it. (d. e. f.) vulg. copt. syrr. arm. éth. Chrys. Euth. Theod. Dam. Sedulus, Ambrosiast. [texte] — tandis que *Lachm.*, *Steiger*, *Olsh.*, *Ewald*, *Bleek*, *Wiggers*, lisent ὑπὲρ ἡμῶν, d'après ℵ*BDFG, 8 minn. it. (g.), Ambrosiast. [comm. *vice apostoli*]. Cette variante provient vraisemblablement de l'influence de ἡμῶν, qui précède, et de ἡμῶν, qui suit, et peut-être du désir de faire remonter à Paul la fondation de l'église de Colosses. On s'est imaginé qu'Épaphras, disciple de Paul, avait agi à Colosses comme son délégué et à sa place (ὑπὲρ ἡμῶν). Ambrosiaster, qui conserve ὑπὲρ ὑμῶν dans le texte, interprète dans son commentaire par *vice apostoli*, ce qui montre l'intérêt de la correction.

ger, *Huther*), mais « pour tous les saints, » y compris Paul, sans aucun doute. Toutefois, Paul en parle ici d'une manière générale, sans se préoccuper de l'objet : ils ont de la charité — ἐν πνεύματι ne se lie pas à δηλώσας (*Wahl*, per spiritum sanctum), mais se rattache intimement à ἀγάπη, d'où l'absence d'article (voy. *Winer*, Gr., p. 128). Que faut-il entendre par ἡ ἀγάπη ἐν πνεύματι? C'est un amour qui a sa base, son fondement dans l'esprit, de sorte que Paul n'en relève pas tant la nature (ἀγαπὴ πνευματικὴ opp. ἀγ. σαρκικὴ. *Estius :* dilectio spiritualis opposita dilectioni carnali. *Bæhmer*) que l'origine. Πνεῦμα désigne ici, non proprement l'esprit de l'homme, en tant que cet amour provient d'une affection naturelle, noble et élevée (*Schenkel*), mais le Saint-Esprit, comme Éph. 2, 22, comp. ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Rom. 9, 1. 14, 17. Seulement, il doit s'entendre comme dans les passages cités, non du Saint-Esprit objectif (*Olsh.*), mais du Saint-Esprit subjectif, de cet esprit que Dieu donne au chrétien par la foi (τὸ πν. ἅγιον τὸ δοθὲν ἡμῖν, Rom. 5, 5. Act. 5, 32), cet esprit nouveau (Rom. 7, 6), auquel il doit tous les sentiments nouveaux dont il est animé, et en particulier « son amour pour tous les saints » (Gal. 5, 22 : ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη). Le chrétien a bien le sentiment que cet « amour pour tous les saints, » ses frères, même pour ceux qu'il ne connaît pas personnellement et n'a jamais vus (voy. ℣. 4), n'est pas le produit des sentiments naturels de son cœur, mais de l'Esprit de Dieu qui lui a été donné ; il ne se rencontre que là où cet Esprit habite. (*Érasme*, *Grot. :* propter spiritum sanctum vobis datum. *Rosenm.*, *Bæhr*, *Beng.*, *Huther*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*.)

℣. 9. Διὰ τοῦτο, « *c'est pourquoi, en conséquence*, » se rapporte à tout ce qui a été dit ℣. 4-8, c'est-à-dire parce que vous avez de la foi et de la charité pour tous les saints. En effet, le ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, etc., qui suit, en nous

reportant à ἀκούσαντες, ỹ. 2, montre que l'idée de leur foi ne doit pas être exclue, bien que leur charité ait été principalement relevée. — Καὶ ἡμεῖς : on peut croire, par ce ἡμεῖς, que Paul s'associe de nouveau Timothée, comme au ỹ. 3 (εὐχαριστοῦμεν-προσευχόμενοι) et au ỹ. 4 (ἀκούσαντες), d'autant plus que nous retrouvons ici les mêmes idées. Cependant, comme ce ἡμεῖς est assez éloigné de la mention de Timothée, nous inclinons à croire que Paul parle, non « de lui et de Timothée » (*Schenkel*, *Meyer*, *Holtzm.*, p. 57), — ni de « lui et de ses alentours » (*Braune*), — ni de « lui et d'Épaphras » (*Reuss*); mais seulement de lui-même, en employant le pluriel, comme au ỹ. 7 (σύνδουλος ἡμῶν) et au ỹ. 8 (δηλώσ. ἡμῖν). Par ce καὶ ἡμεῖς, Paul indique une sorte de réciprocité ; « *et nous*, » c'est-à-dire *nous aussi* (Jean 10, 27. 14, 16. 1 Thess. 3, 5) : les Colossiens, ensuite de leur foi, s'intéressent à tous les saints ; Paul aussi s'intéresse à eux ; il prie pour eux (Cf. Éph. 1, 15 : κἀγώ).

ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, « *dès le jour que nous l'avons appris,* » (scil. τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ τὴν ἀγάπην, etc., ỹ. 4), — οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι, « *nous ne cessons de prier pour vous* » : il l'a déjà dit ỹ. 3, mais il le répète, parce qu'il veut leur dire ce qu'il demande à Dieu pour eux, — καὶ αἰτούμενοι ἵνα, « *et de demander que...* » ἵνα présente ce qui est demandé comme *but* de la demande, au lieu de le présenter directement comme *objet* de la demande. Cette forme n'a pas, pour l'ordinaire, de valeur appréciable (cont. *Braune*); elle tient au génie de la langue (voy. *Winer*, Gr., p. 314). De même, en latin, on dit toujours *orare, rogare ut,* tandis qu'en français cette forme est inusitée. — Πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν : on dit *remplir de quelque chose,* πληροῦν τινος, Rom. 15, 13. 14. 2 Tim. 1, 4, — ou τινι, Rom. 1, 29. 2 Cor. 7, 4 ; non πληροῦν τι, en sorte que ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν ne se doit pas traduire, comme le font les commentateurs, par « afin que vous soyez remplis de la connais-

sance. » Comme πληροῦν signifie *rendre parfait* (voy. πλήρωμα, 1, 19), on peut, dans ce cas, le faire suivre de l'acc., ainsi Phil. 1, 11 : πεπληρωμένοι τὸν κάρπον δικαιοσύνης, « étant parfaits quant au fruit de la justice, » c'est-à-dire possédant pleinement, parfaitement, le fruit de la justice. De même, « *afin que vous soyez rendus parfaits*, ou *que vous soyez parfaits quant à la connaissance de*, ». c'est-à-dire afin que vous possédiez pleinement, parfaitement, la connaissance de... (*Winer*, Gr., p. 225). Les Colossiens possèdent déjà cette juste connaissance, mais Paul demande à Dieu qu'ils la possèdent parfaitement[1]. De plus, remarquons qu'il ne dit pas τὴν γνῶσιν, *la connaissance, la science;* mais, ce qui n'est pas tout à fait la même chose (cont. *Olsh.*), il dit τὴν ἐπίγνωσιν, *la connaissance juste, la science exacte* (Rom. 1, 28. 3, 20. 10, 2, etc. Éph. 1, 17. Phil. 1, 9. Col. 2, 2. 3, 10. Voy. ἐπιγνώσκειν, ỳ. 6).— τοῦ θελήματος αὐτοῦ, scil. θεοῦ, « *de sa volonté*, » c'est-à-dire de ce que Dieu veut de vous, au point de vue moral (θέλημα θεοῦ, Mth. 6, 10. Rom. 12, 2. Éph. 5, 17. 6, 6. Col. 4, 1. 1 Thess. 4, 3), comme cela ressort expressément du ỳ. 10, où il s'agit de la conduite à tenir (*Meyer*, *Braune*). Il n'est pas question ici de ce que Dieu a arrêté pour nous dans son plan de salut (cont. *Chrys.*, *Ecum.*, *Theoph.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Beng.*, *Steig.*, *Bæhmer*, *Huth.*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Thomasius*). Il paraît que cette idée de la possession d'une « connaissance juste, exacte, » est le point grave qui préoccupe Paul et qu'il désire voir se parfaire chez les Colossiens, puisqu'il y insiste directement dès le commencement de sa lettre (ἐν τ. λόγῳ τ. ἀληθείας, ỳ. 5. ἐπέγνωτε.. ἐν ἀληθείᾳ, ỳ. 6) et qu'il y revient au ỳ. 10 (comp. 2, 2. 3. 3, 10, etc.). Il le fait, sans aucun doute, à cause des

[1] Ce point de vue de « perfection, » se reproduit dans l'emploi fréquent de πᾶς, que Paul fait dans les versets suivants : ἐν πάσῃ σοφίᾳ v. 9, εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ v. 10, ἐν πάσῃ δυνάμει, εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν v. 11.

faux docteurs qui cherchent par leurs théories à les induire en erreur (voy. 2, 4. 8) et à les faire dévier de la vérité évangélique et du vrai point de vue religieux et moral (2, 20-23).

ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ: Ἐν n'est pas instrumental et n'indique pas le moyen du πληρωθῆναι (= *par*, c'est-à-dire par la communication de toute sorte de sagesse et d'intelligence. *Bæhr*, *Meyer*), car ceci est le résultat du πληρωθῆναι. Il indique de quoi ce πληρωθῆναι τὴν ἐπίγνωσιν, etc., doit être accompagné en nous; *avec* (ἐν = avec, en y joignant. Voy. 2, 7), *toute sagesse et intelligence*, de manière à ne pas se laisser fourvoyer par les faux docteurs. Σοφία et σύνεσις ne sont pas identiques (cont. *Michael*, *Storr.*, *Flatt*, *Heinrichs*); chaque expression a sa nuance particulière. Σοφός signifie *savant* opp. à ἀμαθής, *ignorant*; puis *sage*, qui parle ou agit avec sens, jugement, raison, opp. à ἀνόητος, *insensé* (Rom. 1, 14) et à μωρός, *fou*, Rom. 1, 22. 1 Cor. 1, 20. D'où σοφία désigne prop. « *la science et la sagesse* » tout ensemble et le contexte indique chaque fois sur laquelle des deux idées on doit mettre l'accent. Quant à σύνεσις, il vient de συνιέναι, « comprendre. » L'homme συνετός est l'homme *intelligent*, qui saisit bien le sens et la portée des choses, qui a l'esprit ouvert, opp. à l'homme ἀσύνετος, l'homme qui a l'esprit bouché, c'est-à-dire *sot*, *bête*, *fou*, *stupide* (= ἄφρων, Sir. 22, 23 = μωρός, Sir. 21, 18); d'où σύνεσις désigne prop. *l'intelligence* (Marc. 12, 33. Éph. 3, 4. 2 Tim. 2, 7), puis *le jugement*, *le bon sens*, synonyme de φρόνησις (Jér. 51, 15. Cf. Prov. 3, 19) et, comme lui, il est souvent accolé à σοφία (Ex. 31, 3. 35, 31. Deut. 4, 6. 1 Chr. 22, 15. etc.). De là, « *en toute sagesse et intelligence*, » c'est-à-dire avec toute espèce de sagesse, ou avec une sagesse et une intelligence pleine, entière, parfaite (πᾶς, 2 Cor. 12, 12. Éph. 1, 8. Col. 1, 10. 28. 3, 16. Jaq. 1, 2. 2 Pier. 1, 5. voy. *Winer*, Gr. p. 105) — πνευματικῇ qualifie σοφίᾳ καὶ συνέσει (cont. *Bæhr*, *Steiger*), expressions synonymes qui vont ensemble. Les

commentateurs (*Calv.*, *Estius*, *Bæhr*, *Beng.*, *Huther*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenk*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Thomasius*) lui donnent le sens de « *spirituel*, » c'est-à-dire qui vient du Saint-Esprit, signification que πνευματικός n'a point. Πνευματικός, comme tous les adjectifs en ικός, signifie proprement « qui a le caractère, les qualités de l'esprit » (πνεῦμα) et comme tel « y a trait, s'y rapporte. » Seulement, ce sens général varie suivant les points de vue sous lesquels on envisage πνεῦμα (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 147). De là, « *une sagesse et une intelligence spirituelles*, » c'est-à-dire ayant le caractère de l'esprit, ayant trait au monde supérieur de l'esprit, en ce sens qu'elle se rapporte aux intérêts supérieurs de l'âme, du πνεῦμα, par opposition à une sagesse et une intelligence charnelle (σαρκική, 2 Cor. 1, 12, ou comme dit Jaques 3, 15, ψυχική) tout humaine, mondaine, comme celle qui est le propre de ces σοφοὶ κατὰ σάρκα, comme Paul les appelle 1 Cor. 1, 26, et qu'il attribue un peu plus loin aux faux docteurs de Colosses, en la qualifiant de φιλοσοφίαν καὶ κενὴν ἀπάτην κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων... καὶ οὐ κατὰ Χριστόν (2, 8).

ỳ. 10. Περιπατῆσαι* ἀξίως τοῦ κυρίου : Περιπατεῖν, pp. *marcher* = ambulare, fig. *se conduire, vivre*. Περιπατῆσαι est un inf. épexégétique (*Winer*, Gr. p. 298), sorte de liaison lâche, qui indiqué tantôt l'intention, le but (= pour, Act. 5, 31. 1 Cor. 10, 7. 2 Cor. 11, 2. Col. 1, 22. 25. 4, 2. Philém. 8. Ap. 16, 9), tantôt la conséquence, le résultat (= de manière, en sorte que, Act. 15, 10. 2 Cor. 10, 16. Col. 4. 6) comme ici. Περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου est le résultat pratique auquel Paul désire que ce πληρωθῆναι aboutisse ; de là, « *en sorte que* (non « afin que, » *Schenkel, Meyer*) *vous marchiez*, c'est-à-dire vous vous conduisiez *d'une manière digne du Sei-*

* *Elz.*, *Tisch.* 7., *DeW.*, *Hofm.*, *Holtzm.*, p. 85, ajoutent ὑμᾶς, d'après EKLP, minn. arm. Chrys. Theod. Dam. — tandis que *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* 8, *Bæhr*, *Steiger*, *Huth.*, *Bleek*, *Meyer*, etc., l'omettent, d'après ℵ*ABCD*FG, 7 minn. Clem. Euthal.: addition amenée par le sens.

gneur. » Cette construction n'a absolument rien de forcé (cont. *Holtzmann*, p. 85. 171). Κύριος désigne Dieu (*vulg.* : digne Deo. *Erasm.*, *Calv.*, *Hofm.*), plutôt que Christ (*Estius*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Beng.*, *Steig.*, *Bœhmer*, *Huther*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Thomasius*), car il s'agit ici de la volonté de Dieu (θέλημα αὐτοῦ ℣. 9) et c'est à Dieu que Paul adresse sa demande pour les Colossiens (℣. 9). Il n'est pas question de Christ (Cf. 1 Thess. 2, 12 : ἀξίως τ. θεοῦ. Éph. 4, 1 : ἀξίως τῆς κλήσεως. Phil. 1, 27 : ἀξ. τ. εὐαγγελίου). Paul dès l'entrée de sa lettre se préoccupe du point de vue moral, de la sanctification de la vie du chrétien ; c'est ce point de vue qui domine dans le reste de la lettre — εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, prop. « *en vue de, pour toute plaisance,* » c'est-à-dire pour lui plaire de toute manière, parfaitement (voy. πᾶς ℣. 9. Cf. 1 Thess. 4, 1). Ἀρέσκεια ne se trouve que Prov. 29, 30 [31, 30] ψευδεῖς ἀρεσκείαι. Il est usité chez les auteurs profanes (Phil. De opif. mundi, 50 : [Ἀδαμ] πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως), mais en général en mauvaise part.

Cela dit, Paul relève différents points de conduite du chrétien « qui marche d'une manière digne du Seigneur, en vue de lui plaire : » 1° ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ, 2° ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατά... μετὰ χαρᾶς, 3° εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι... ἐν τῷ φωτί.

Considérons d'abord le premier point : ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι* τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ : Ces partici-

* *Elz.*, *Mill*, *Beng.*, *Wettstein*, *Tisch.* 7, *Reiche*, comm. crit., p. 257, *Wolf*, *Storr*, *Flatt*, *Heinrichs*, *Bœhmer*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Mey.*, *Braune*, *Hofm.*, *Reuss*, lisent εἰς τὴν ἐπίγνωσιν, d'après KL, Minn. Theod. Dam. Ecum. Theoph. — tandis que *Griesb.*, *Schott*, *Scholz*, *Lachm.*, *Tisch.* 8, *Bæhr*, *Steiger*, *Olsh.*, *Huther*, *De W.*, *Bleek*, lisent τῇ ἐπιγνώσει, d'après ℵABCD*E*FG, 4 Minn. amiat. tol. Clem. Cyr. Enfin on trouve ἐν τῇ ἐπιγνώσει dans 4 minn. *Reiche* fait remarquer avec raison que les versions syr. arr. copt sah. éth. it. vulg. traduisent « dans la connaissance, » mais qu'on n'en peut pas conclure qu'elles aient lu

pes au nominatif se relient à περιπατῆσαι (ὑμᾶς) non à ἵνα πληρωθῆτε (cont. *Bèze*, *Storr*, *Flatt*, *Beng.*, *Steig.*, *Bœhmer*, *Reiche*, comm. crit. *Hofm.*) qui est trop loin. Cette forme anacoloutique se retrouve dans les auteurs profanes et n'est point inusitée dans les écrits de Paul (Cf. Col. 2, 2. 3, 16. Éph. 1, 18. 4, 2. 3. Phil. 1, 30. *Winer*, Gr. p. 532) — ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ doit se relier non à εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν (*syr.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Érasme*, paraphr. *Michaelis*, *Steiger*), mais à καρποφοροῦντες. Quant au sens de la phrase, les commentateurs se divisent en deux classes, suivant qu'ils lisent εἰς τὴν ἐπίγνωσιν ou τῇ ἐπιγνώσει. Les premiers (*Luth.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Wolf*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Schenk.*, *Meyer*, *Braune*, *Thomasius*, *Reuss*) traduisent : « *portant du fruit en toute bonne œuvre*, c'est-à-dire accomplissant toute bonne œuvre, *et grandissant* ou *progressant dans la connaissance de Dieu* » : il y a action et

dans le grec ἐν τῇ ἐπιγνώσει, parce que cette traduction peut provenir de la signification que le traducteur a donnée à εἰς τὴν ἐπίγνωσιν ou à τῇ ἐπιγνώσει. — Au point de vue diplomatique, τῇ ἐπιγνώσει se présente comme étant la leçon la plus autorisée. Toutefois, *Reiche*, *Meyer*, etc., préfèrent εἰς τ. ἐπίγνωσιν comme étant la leçon la plus difficile, celle qui a donné naissance aux autres. Nous ne le pensons pas. D'abord, la difficulté de cette leçon (αὐξανόμενοι εἰς) est si mince (Voy. comm.) qu'il est peu vraisemblable qu'on ait dû recourir à une modification du texte. Ensuite, si cette difficulté a provoqué une correction, ce ne peut être que celle de εἰς en ἐν τ. ἐπιγνώσει, comme cela a lieu dans 4 mss.; mais jamais elle n'aurait pu amener celle de τῇ ἐπιγνώσει. Enfin, si εἰς τ. ἐπίγνωσιν est la leçon originelle, on ne s'explique pas comment elle a complétement disparu des plus anciens mss. orientaux et occidentaux, pour ne laisser de trace que dans les mss. postérieurs. En examinant les faits diplomatiques, nous arrivons à croire que le passage a été dès l'origine mal compris par les traducteurs. Ils l'ont interprété dans le sens de « grandir dans la connaissance, » témoin ces nombreuses versions qui ont traduit ainsi, alors même qu'elles avaient sous les yeux la leçon τῇ ἐπιγνώσει, donnée par les plus anciens mss. C'est ce qui a amené le changement en εἰς τὴν ἐπίγνωσιν, changement qui a été fait conformément aux finales voisines, εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, εἰς πᾶσαν ὑπομονήν, εἰς τὴν μερίδα ; d'autant plus que αὐξάνεσθαι εἰς se retrouve Éph. 2, 21. 6, 15. 1 Pier. 2, 2; enfin est venue postérieurement la correction grammaticale ἐν τῇ ἐπιγνώσει.

réaction entre la vie morale et la connaissance; les progrès dans la vie morale provoquent des progrès toujours plus grands dans la juste connaissance de Dieu. Cette pensée est fort juste, reste à savoir si c'est celle de Paul dans notre passage. Dans cette interprétation, εἰς ne se peut prendre pour ἐν (*Luther*, *Calv.*, *Bèze*, etc.), ni pour κατά, secundum, i. e. convenienter cognitioni (*Heinrichs*, *Théoph.*: κατὰ τὸ μέτρον τῆς γνώσεως); il faut, comme *Meyer* (de même *Storr.*: quod attinet ad) lui donner le sens de « *par rapport, relativement à* » (Rom. 4, 20. Act. 25, 20. 2 Pier. 1, 8). De là, « croissant *relativement* à la juste connaissance de Dieu. » Il y a là une nuance, car cette forme n'indique pas aussi bien que ἐν que les Colossiens possèdent déjà cette juste connaissance (voy. πληροῦσθε, ℣. 9) et qu'il s'agit d'y croître de plus en plus. On s'étonne que Paul n'ait pas dit simplement ἐν ἐπιγνώσει (2 Pier. 3, 18: αὐξάνετε ἐν τῇ χάριτι καὶ γνώσει τ. κυρίου). Ce qui nous frappe davantage, c'est que la réflexion nous paraît déplacée. En effet, la proposition ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ se rattache directement à περιπατῆσαι, et relève un point de la *conduite morale* des chrétiens « qui marchent, se conduisent d'une manière digne de Dieu, » portant des fruits en toute bonne œuvre et *croissant relativement à la juste connaissance de Dieu.* » Or on ne peut pas dire que « cette croissance *relativement* à la juste connaissance de Dieu, » soit proprement un trait de conduite pratique du chrétien. Ce sentiment a conduit *Reiche* à rattacher la proposition à ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (ce que nous ne saurions admettre) et à donner à εἰς le sens de « *en vue de* » pour arriver à (1 Pier. 2, 2: ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν); mais dans ce cas la pensée est différente et le contexte lui est défavorable. Paul (℣. 9) partant de l'idée que ses lecteurs possèdent la vraie connaissance, demande à Dieu qu'ils la possèdent d'une manière parfaite: « *qu'ils soient rendus parfaits dans l'exacte connaissance de*

sa volonté, de sorte qu'ils se conduisent (moralement) *d'une manière digne du Seigneur.* » Il ne peut donc ajouter : « portant des fruits en toute bonne œuvre et grandissant *en vue de*, c'est-à-dire *pour arriver à* cette exacte connaissance de Dieu » — il doit dire bien plutôt : « Portant du fruit en toute bonne œuvre et grandissant *par* cette exacte connaissance de Dieu. » Et c'est, en effet, ce qu'il dit. — Ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ est jeté en avant pour l'accentuer, et ἐν indique la sphère dans laquelle le chrétien doit καρποφορεῖν, *porter des fruits* : c'est « *en toute bonne œuvre*, » en tout ce qui est bon. Le singulier est général et collectif (= ἔργα ἀγαθά, Éph. 2, 10. Rom. 2, 9). Le chrétien doit comme l'arbre, ainsi que Paul l'a dit, ỹ. 6, tout ensemble « *porter des fruits et croître* (καὶ αὐξανόμενοι), afin d'en porter toujours davantage, *par* (τῇ ἐπιγνώσει τ. θεοῦ) *cette exacte connaissance de Dieu* et de sa volonté (*Bæhr*, *Steig.*, *Bæhmer*, *Olsh.*, *Huther*, *De W.*, *Bleek*).

Cette observation a au fond un but préventif. La suite de l'épître montrera qu'elle est destinée à prémunir les Colossiens contre ces docteurs qui mettent en avant des moyens de sanctification qui sont en désaccord avec « une juste connaissance de Dieu, » et qui en réalité ne sanctifient point (voy. 2, 23).

ỹ. 11. Vient le second point. Paul indique où le chrétien puisera la force. Ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι : Δυναμόω est inusité chez les auteurs profanes ; il ne se rencontre dans le Nouveau Testament qu'ici et Hb. 11, 34 (*Lachm.*) ; il est rare dans les LXX (Ps. 67, 29. Eccl. 10, 10. Dan. 9, 27). Il a la même signification que ἐνδυναμόω, dont Paul se sert ordinairement (voy. Éph. 6, 10) et signifie *fortifier, donner des forces*, puis *affermir* (Ps. 67, 29). De là, « *étant fortifiés en toute espèce de force* (ἐν, comme ἐνδυναμοῦσθαι ἐν, Éph. 6, 10. 2 Tim. 2, 1) c'est-à-dire étant fortifiés de toute manière, dans le cœur, l'esprit, la volonté, etc. — κατὰ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ : κατὰ indique *par* quoi et *dans la mesure* de quoi se réalise en nous

ce δυναμοῦσθαι (℣. 29. Phil. 3, 21. Éph. 4, 16. 2 Thess. 2, 9. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 206). De là, « *par la puissance* (κράτος, force, vigueur, puissance. Voy. Éph. 1, 19) *de sa gloire,* » qui appartient à sa gloire. Comme il s'agit d'une communication de forces de la part de Dieu, quelques-uns (*Grot.*, *Storr :* pro summa virtute, *Flatt*) ont cru devoir donner à δόξα le sens de ἰσχύς (= τὸ κράτος τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, Éph. 1, 19. 6, 10); mais le langage ne le permet pas. Δόξα αὐτοῦ désigne prop. l'éclat que jettent sur Dieu ses admirables perfections, *sa gloire, sa majesté,* et Paul dit « par la puissance de sa gloire, » bien qu'il eût pu dire « de sa force, » parce que toute manifestation de la *puissance* de Dieu ou même de son *amour,* est une manifestation de sa gloire (Comp. Rom. 6, 4. 9, 3. Éph. 3, 16), attendu qu'ils se montrent toujours magnifiquement. Paul a préféré ici ce point de vue. Plusieurs (*Luth.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Thomasius*) entendent ce génitif d'une manière adjective = « *par sa force glorieuse,* » ce qui peut se soutenir (Mth. 25, 31), mais n'est point nécessaire.

Εἰς, *en vue de, pour,* indique le but pour lequel le chrétien doit chercher des forces en Dieu. — πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν : *Chrys.* dit : μακροθυμεῖ τις πρὸς ἐκείνους οὓς δυνατὸν καὶ ἀμύνασθαι· ὑπομένει δὲ οὓς οὐ δύναται ἀμύνασθαι ; de même *Ecum.*, *Theoph.*, *Estius*, *Wolf.*, *Bæhr*, *Braune*. Nous ne pensons pas que cette distinction exprime ici la pensée de Paul. Ὑπομονή désigne la patience qui supporte et endure avec un effort soutenu et persévérant, *endurance, patience,* 2 Cor. 1, 6. 6, 4. 12, 12, etc., puis *persévérance, constance,* Luc. 8, 15. Rom. 2, 7. 1 Thess. 1, 3, etc. En disant πᾶσα ὑπομονή, « *toute espèce de patience* » (voy. πᾶς, 1, 9), Paul envisage ὑπομονή dans son application la plus large et la plus variée, qu'il s'agisse de tracasseries, d'afflictions, de persécutions, d'épreuves quelconques — et l'on sait qu'à cette époque les occasions d'endurer ne manquaient pas aux chrétiens (Rom. 5, 3. 8, 17. 18. 35.

2 Cor. 1, 6. 6, 4. Jaq. 1, 3, etc.). Μακροθυμία (=אֶרֶךְ אַפַּיִם, Prov. 25, 15. Jér. 15, 15) désigne prop. cette bonté qui ne se laisse pas aller à sa juste colère, et qui, lorsqu'elle aurait tout sujet de sévir, fait différer et surseoir au châtiment, *longanimité, débonnaireté, patience longtemps prolongée*, opp. ὀξυθυμία, *emportement*. Il se dit de la patience prolongée de Dieu envers les pécheurs, Rom. 2, 5. 9, 22. 1 Pier. 3, 20. 2 Pier. 3, 15, — de la patience prolongée et persévérante dans l'attente, Hb. 6, 12; μακροθυμεῖν, Hb. 6, 15 — dans les épreuves, Jaq. 5, 10. Ésaïe 57, 15. Μακροθυμεῖν, *prendre patience, patienter*, Jaq. 5, 7. 8. Sir. 2, 4 (actif) supporter patiemment, Baruc 4, 25: μακροθυμήσατε τὴν παρὰ θεοῦ ἐπελθοῦσαν ὑμῖν ὀργήν. C'est dans ce dernier sens qu'on doit l'entendre ici où il est joint à ὑπομονή comme un synonyme et un renchérissement (*Calv.*, *Beng.*, *Olsh.*, *DeW.*, *Ewald*, *Schenk.*, *Meyer*, *Thomasius*, *Reuss*). Quelques-uns l'entendent de la patience dans l'attente (*Grot.*: ut et meliora speretis de inimicis vestris. *Rosenm.*: exspectatio patiens auxilii divini. *Bleek*: patience dans l'attente du salut à venir); mais cette idée d'attente est étrangère au contexte.

μετὰ χαρᾶς: si l'on rapporte ces mots à ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν = « *par toute espèce d'endurance et de patience avec joie,* » c'est-à-dire jointe à la joie (Cf. Éph. 6, 23 : καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως. 1 Thess. 3, 13), on a une pensée tout à fait scripturaire (Act. 5, 41. Rom. 5, 3. 2 Cor. 6, 10. Jaq. 1, 2. 1 Pier. 1, 6. Mth. 5, 12). Cette joie dans l'épreuve est bien un des fruits, τοῦ κράτους τ. δόξης τ. θεοῦ; il n'y a que la force de Dieu qui soit capable de la produire dans l'homme (*Théod.*, *Pél.*, *Luth.*, *Calv.*, *Bèze*, *Grot.*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Beng.*, *Steig.*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Braune*, *Reuss*). D'autre part, on fait remarquer que les propositions sont coupées de telle sorte que chaque participe est précédé d'un déterminatif avec préposition (ἐν παντὶ ἐργ. ἀγαθ. καρποφοροῦντες — ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι) de sorte que la forme doit faire préférer la

liaison μετὰ χαρᾶς εὐχαριστοῦντες (*syr.*, *Chrys.*, *Ecum.*, *Theoph.*, *Estius*, *Storr*, *Bœhmer*, *Huther*, *Ewald*, *Schenk.*, *Bleek*, *Meyer*, *Schnederm.*, *Lachm.*). Dans ce cas, pourquoi Paul ne poursuit-il pas la même forme en disant ἐν χαρᾷ? En général, Paul se sert toujours de εὐχαριστεῖν seul, sans déterminatif, et, ce qui est plus grave, c'est qu'on ne s'explique pas pourquoi μετὰ χαρᾶς serait ainsi jeté en avant et accentué, puisque εὐχαριστοῦντες est l'idée importante. De là, « *Étant fortifiés en toute espèce de force*, c'est-à-dire de toute manière *par la puissance de sa gloire*, *en vue de toute endurance et patience*, c'est-à-dire pour tout endurer et supporter *avec joie.* »

℣. 12. Εὐχαριστοῦντες τῷ πατρί, τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς, etc. Ce participe (voy. ℣. 10) se coordonne aux deux précédents (καρποφοροῦντες — δυναμούμενοι) et ne se relie point à οὐ παυόμεθα, ℣. 9 (cont. *Chrys.*, *Theoph.*, *Beng.*, *Bœhmer*, *B.-Crus.*). C'est le troisième point qui doit distinguer « ceux qui marchent d'une manière digne de Dieu, » savoir la reconnaissance pour l'inappréciable bienfait du salut que Dieu leur a accordé [1].

[1] *Holtzmann*, p. 251, rapproche Col. 1, 12-14 de Act. 26, 18 et y voit un parallèle si frappant de ressemblance, que c'est, à ses yeux, une preuve que l'auteur de l'épître a connu et utilisé le livre des Actes. En conséquence, il se sent fortifié dans la pensée qu'on a affaire ici à un interprétateur, non à Paul lui-même. Mais est-il donc si surprenant que, les pensées étant au fond les mêmes, il y ait quelque similitude dans les expressions. Comparez par ex. 1 Pierre 2, 9 : ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. D'ailleurs, les différences sont assez sensibles pour qu'il ne soit pas possible d'y voir une copie ou une imitation : ces deux passages sont évidemment originaux et indépendants l'un de l'autre. S'il fallait absolument y voir autre chose qu'une coïncidence, nous l'expliquerions tout autrement que Holtzmann. Nous ferions remarquer que les paroles des Actes proviennent d'un discours où Paul rapporte les paroles que le Seigneur lui a adressées relativement au but de sa mission chez les païens; que, d'autre part, dans l'épître Paul parle de la réalisation de ce but chez les païens de Colosses, de sorte que nous serions en présence d'une *réminiscence* des paroles que Jésus lui a adressées. En conséquence, nous verrions dans cette *réminiscence* même, qui n'aurait rien d'étonnant en soi, une preuve de l'authenticité du passage de l'épître en même

εὐχαριστοῦντες τῷ πατρί, « *rendant grâces au Père,* » étant pleins de reconnaissance pour le Père. Cette expression ὁ Πάτηρ, employée d'une manière absolue, « le Père » (de même Éph. 2, 18. 3, 15) à la place de celle de « Dieu », met en relief sa paternité, résultant de son plan de salut (voy. Éph. 2, 18) et fait saillir d'un mot tout ce que Dieu est pour le chrétien, partant la juste reconnaissance qu'il lui doit. — *τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς...: Ἱκανοῦν τινά τι ou τινα εἰς τι, *rendre quelqu'un suffisant pour, propre à, capable de, mettre à même d'être* (τινα τι, 2 Cor. 3, 6) ou *d'arriver à, d'obtenir* (τινα εἰς τι). Plusieurs (*vulg.:* dignos nos fecit. *Grot.*, *Estius*, *Heumann*, *Michaelis*) traduisent par *rendre digne de* (ἵκανος, Mth. 3, 11. Marc 1, 7, Luc 3, 16. Mth. 8, 8. Luc 7, 6. 1 Cor. 15, 9); mais dans ce cas, l'expression « *digne,* » ne signifie pas « *qui mérite,* » = ἄξιος, mais « suffisamment qualifié pour. » De là, « *étant plein de reconnaissance pour le Père, qui* — alors que, par nos péchés et nos fautes, nous avions perdu le bonheur éternel — *nous* (chrétiens: Paul et ses lecteurs), *a rendus capables* (il dira comment, ỳ. 13. 14) *d'arriver à, d'obtenir* » — τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων: Μερίς, *portion, part,* et κλῆρος, *lot, part* obtenue par le sort, puis *part* en général, sont deux expressions synonymes (Act. 8, 21 : οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ) pour désigner ce qui échoit en partage à quelqu'un. Paul les a reliés par le génitif, de sorte que μερίς est la *portion* afférente à chacun (μερίζεσθαι, « partager, » Luc 10, 42. 12, 43) du κλῆρος, c'est-à-dire du *lot des saints* (Act. 26, 18:

temps que de l'authenticité du discours des Actes. Mais nous le répétons, tout cela est trop conjectural pour y asseoir une conclusion quelconque. Qu'on emploie cette méthode de rapprochements, quand l'histoire nous apprend que des auteurs ont lu et connu tels et tels livres, comme pour les Pères apostoliques, par ex., cela est légitime; mais autrement on ne se meut que dans des conjectures, et la méthode est dangereuse.

[1] *Lachm.*, conformément à ses principes, lit, d'après B., *τῷ καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι :* leçon trop insuffisamment attestée.

τοῦ λαβεῖν κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις. Éph. 1, 11 : ἐν ᾧ ἐκληρώθημεν) autrement dit de l'*héritage* (κληρονομία, Col. 3, 24. Éph. 1, 14. 18 : ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις, 5, 5. Gal. 3, 18. Hb. 9, 15. Act. 20, 32) dévolu aux saints, aux chrétiens (ἅγιοι, voy. 1, 4). De là, « *qui nous a rendus capables* ou *mis à même d'avoir part au lot,* à l'héritage *des saints* — et ce lot, cet héritage, c'est le salut, la Vie éternelle, la félicité des cieux (voy. Éph. 1, 11). Certes, le don est assez beau pour mériter l'éternelle reconnaissance des chrétiens.

ἐν τῷ φωτί : Φῶς, « *la lumière,* » est opposé ici à σκότος, « *les ténèbres* » (℣. 13). Paul désigne figurément par σκότος, « l'erreur et le péché, » dans lesquels se trouvaient ses lecteurs avant leur conversion et leur entrée dans le royaume de Dieu (℣. 13), en sorte que φῶς désigne figurément « la vérité et la sainteté » dans lesquelles se trouvent les saints, les chrétiens (Éph. 5, 8 : ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ. 1 Pier. 2, 9 : ὁ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσας εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Act. 26, 18 : ἀνοῖξαι τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς) : ils sont devenus « *des enfants, des fils de lumière* » (voy. Éph. 5, 8. 1 Thess. 4, 5. Luc 16, 8). Ce sens bien établi, nous permet de repousser la liaison de ἐν τῷ φωτί, soit avec μερίδα (= pour avoir part, *dans la lumière,* c'est-à-dire dans le royaume de la lumière, à l'héritage des saints, *Beng., Schnederm.*), soit avec κλήρου ou μερίδα τ. κλήρου (= « pour avoir part à l'héritage *dans la lumière,* » c'est-à-dire « *qui consiste* dans la lumière, » *Calv., Bæhr, Bœhmer, Huther, Olsh., DeW., Thomasius, Hofm.*, ou « *qui est* dans la lumière, » *Davenant, Estius 2, Corn.-L., Heinrichs, B.-Crus., Bleek*), parce que ἐν τῷ φωτί se rapporte à ce que sont actuellement les saints, non à ce qu'est l'héritage dont ils sont ou seront mis en possession. — *Meyer* (de même *Estius 1 :* per lumen veritatis ac fidei quo nos illuminavit. *Rosenm., Flatt, Steiger*) prend ἐν dans le sens instrumental et le relie à ἱκανώσαντι (= « qui nous a rendus capables

par la lumière d'avoir part à... »). Au lieu des ténèbres, dans lesquelles nous étions ensevelis, Dieu nous a fait participer à l'héritage des saints, *par la lumière,* c'est-à-dire par l'évangile, source de vérité et de sainteté, lumière qui éclaire et sanctifie. Paul a mis ἐν τῷ φωτί à la fin de la phrase pour l'accentuer. Cette interprétation est, pour le fond et pour la forme, très recommandable. Seulement, il serait surprenant qu'après avoir dit ainsi, *comment* Dieu nous a rendus capables d'avoir part à la félicité des saints, Paul recommençât immédiatement après, ỳ. 13. 14, à nous dire *comment* Dieu l'a fait : ὅς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς, etc. En conséquence nous pensons que ἐν τῷ φωτί est joint épexégétiquement et intimement à ἁγίων (*Bèze, Grot., Schenk., Braune, Reuss*), c'est-à-dire sans article, parce qu'il n'y a pas des saints dans la lumière (τοῖς ἐν τ. φ.) et des saints dans les ténèbres (τοῖς ἐν τ. σκ.); il indique la sphère dans laquelle les saints se trouvent. De là, « *étant pleins de reconnaissance pour le Père, qui nous a rendus capables d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière,* » c'est-à-dire qui sont dans la lumière, dans la vérité et la sainteté (non plus « dans les ténèbres »); et Paul explique comment Dieu les en a rendus capables (ỳ. 13, 14) en les faisant passer, eux aussi, des ténèbres dans la lumière, c'est-à-dire dans la vérité et la sainteté par Jésus-Christ, son Fils. Cette addition ἐν τῷ φωτί montre combien Paul se préoccupe du point de vue moral de la sanctification des chrétiens, ce qu'atteste du reste toute l'épître. Φῶς ne désigne point ici la « *beatitudo cœlestis,* » la gloire à venir dans les cieux (cont. *Schenkel* = ἐν τῇ δόξῃ, et *Anselm., Bèze, Corn.-L., Storr, Bæhr, Huther*, etc.), et il ne faut point opposer les ἅγιοι ἐν τῷ φωτί à d'autres ἅγιοι ἐν τῷ σκότει, les saints sous la loi, les saints de l'Ancien Testament (*Grot.* : ut ostendatur discrimen legis et evangelii). Il n'existe pas d'ἅγιοι ἐν τῷ σκότει.

Ce verset nous conduit au développement de ce que le

Pére a fait en Christ pour le salut des hommes, notamment pour leur sanctification : ce qui fait le thème de l'épître, par opposition aux faux docteurs. On peut remarquer que Paul y introduit par le point de vue de la reconnaissance qui doit animer le chrétien qui marche d'une manière digne du Seigneur. Ce point de vue du début se retrouve à la fin même du développement (3, 15. 16. 17) dont il forme la clôture.

INSTRUCTION. — § 1. **L'œuvre de Dieu en Christ : la Prééminence du Fils, — son œuvre de Réconciliation. — Invitation à persévérer dans la foi et dans l'espérance du salut** (I, 13-23).

℣. 13. Paul passe à l'instruction proprement dite. Il l'introduit par ce qu'il vient de dire de « la reconnaissance que le chrétien doit avoir pour le Père, qui nous a rendus capables d'obtenir l'héritage dévolu aux saints dans la lumière, » en expliquant comment Dieu l'a fait en Christ (℣. 13. 14). Cela le conduit à parler de la grandeur du Fils et de l'œuvre de la réconciliation.

ὃς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς, « *qui nous* [chrétiens : Paul et les Colossiens] *a arrachés.* » Ῥύεσθαι (R. ῥύω, traho) ἐκ, *délivrer de, arracher à*, Luc 1, 74. Rom. 7, 24, — ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους, « *de la puissance des ténèbres.* » Σκότος, *les ténèbres*, opp. à φῶς, désignent figurément « l'erreur et le péché, » dans lesquels les Colossiens étaient plongés, alors qu'ils étaient païens, et qui les tenaient captifs : ils étaient sous l'empire du péché et incapables de s'en affranchir (Cf. Rom. 7, 4-25. Act. 26, 18. 1 Pier. 2, 9). Ce qu'ils ne pouvaient faire, Dieu l'a fait. L'Aoriste (ἐῤῥύσατο) indique qu'il s'agit d'un fait qui a eu lieu, mais qui va se reproduisant à chaque conversion = il a arraché, il arrache et il arrachera (voy. sur l'Aor. *Oltram.*,

Comm. Rom., II, p. 202). Σκότος n'est point personnifié (Cf. Éph. 5, 8. Act. 26, 18 : ἐπιστρέψαι ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς φῶς, καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ Σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν), puisqu'il est opp. à φῶς, qui ne l'est pas (cont. *Bleek*, *Meyer*). Il ne désigne pas Satan (cont. *Estius*, *Rosenm.*, *Huth.*, *B.-Crus.*).

Vient le côté positif, qui en est inséparable, c'est de transporter dans la lumière, c'est-à-dire dans la vérité et dans la sainteté; ce que Paul exprime en disant : καὶ μετέστησεν εἰς βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, « *et nous a fait passer dans le royaume du Fils de son amour.* » L'Aor. (μετέστησε) parce qu'il s'agit d'un fait passé, mais qui va se reproduisant (comme ἐῤῥύσατο). Il ne s'explique point par une prolepse, et βασιλ. τ. υἱοῦ ne désigne pas le royaume à venir et céleste de Christ. Ἡ βασιλεία τ. υἱοῦ, « *le royaume du Fils,* » lequel s'appelle aussi « *le royaume de Christ et de Dieu* » (Éph. 5, 5) et ordinairement « *le royaume de Dieu* ou *des cieux,* » est le royaume que Jésus est venu fonder sur la terre : ce royaume dont le fondement est l'évangile, ou, d'après Paul, la δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ, et où se rencontrent tous les chrétiens (οἱ δικαιωθέντες διὰ πίστεως Ἰ. Χριστοῦ), qui en sont les membres. Il se réalise déjà ici-bas (Rom. 14, 17. 1 Cor. 4, 20. 2 Thess. 1, 5) et atteint son idéal dans le ciel, où il est représenté comme renfermant tout ce qui est saint et bienheureux (1 Cor. 6, 9. 15, 50. Gal. 5, 21. Éph. 5, 5). Au lieu de dire, d'après le contexte, « dans son royaume, » ou « dans le royaume de la lumière, » Paul dit « dans le royaume du Fils de son amour, » pour introduire Christ, dont il veut parler. Ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ ne signifie pas autre chose au fond que ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ ἀγαπητός (Mth. 3, 17. 17, 5 : ἐν ᾧ ηὐδόκησα) ou ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς αὐτοῦ (Mth. 12, 18. Marc 12, 8), « *son Fils bien-aimé.* » Seulement, le substantif remplace l'adjectif pour mettre en relief l'amour de Dieu (voy. *Winer*, Gr., p. 222) = « *le Fils de son amour,* » c'est-à-dire le Fils qui est par excellence l'objet de son

amour, sur qui se déverse tout son amour (comp. le parallèle Éph. 1, 6 : τῷ ἠγαπημένῳ ἐν ᾧ ἔχομεν...). Paul a préféré cette forme, parce qu'elle accentue mieux l'unité de Dieu et de Christ, exprimée dans la désignation de Fils (voy. sur l'expression de « Fils de Dieu, » *Oltram.*, Comm. Rom., I, p. 129-133), en relevant d'une manière explicite et vive le principe de l'amour qui les unit; et il accentue cette unité, parce qu'il veut précisément attirer l'attention de ses lecteurs sur la grandeur de Christ, ce qui l'y conduit tout naturellement. — *Augustin*, de Trin. 15, 19 (de même *Olsh.*) considère le gén. comme un gen. originis = « *le Fils de son amour,* » c'est-à-dire *engendré de son amour*, fruit de son amour, et il pense que ἀγάπη, l'amour, désigne « la substance de Dieu » (1 Jean 4, 8. 16 : ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστιν) : « *Caritas patris*... nihil aliud est quam ejus ipsa natura atque substantia; ac per hoc *filius caritatis ejus*, nullus alius est quam qui de substantia est genitus. » Il méconnaît le rapport évident de cette expression avec les expressions équivalentes (ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς), pour passer du domaine religieux dans le domaine métaphysique. D'ailleurs l'amour n'est pas l'essence de Dieu au point de vue métaphysique, mais au point de vue éthique.

Paul, en désignant Notre-Seigneur par le nom de Fils, pour signaler ensuite son excellence, présente ainsi comme objet de son développement le personnage historique et son œuvre rédemptrice, et non un être métaphysique. Il est ainsi en parfaite harmonie avec ses précédentes épîtres, Cf. Rom. 1, 3. 8, 3. 32 (cont. *Schwegler*, Nachapost. Zeitalter II, p. 301).

ỷ. 14. ἐν ᾧ ἔχομεν, « *en qui nous avons,* » nous possédons (*habemus*, non *accepimus*). Ἐν ᾧ ne signifie pas « par qui » (= δι' οὗ, *Estius, Rosenm., Hammond*), mais « *en qui,* » non pas seulement en tant que c'est « dans sa personne » que se trouve l'ἀπολύτρωσις (*Calv., Huth., DeW., B.-Crus.*,

Meyer, Thomasius), car elle pourrait être en lui sans que nous l'ayons. Ἐν ᾧ indique que Christ est la base, le fondement de cette possession, et nous la possédons « *en lui,* » c'est-à-dire « *dans l'union, la communion avec lui.* » (2, 11 : ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε. Éph. 1, 11 : ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν. 1, 13 : ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε. Voy. Éph. 1, 3. De même ἐν αὐτῷ. 2, 6. 10. 2 Cor. 15, 21, etc., ἐν Χριστῷ, ἐν κυρίῳ). De même *Davenant, Bæhr, Olsh., Bœhmer, Schenkel,* — τὴν ἀπολύτρωσιν*. τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν : Tous les commentateurs donnent à ἀπολύτρωσις la signification de « *rachat* ou *délivrance par rachat* » (= redemptio) : Jésus nous *délivre* de la punition méritée par nos fautes, et le *prix* payé par lui pour cette délivrance, c'est son sang versé sur la croix (διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, Éph. 1, 7). Il acquitte notre dette à notre place et nous délivre.

Nous avons montré dans notre Commentaire sur l'épître aux Romains (I, p. 307-311) que ἀπολύτρωσις ne se prête point à ce point de vue. L'importance du sujet nous pousse à reproduire ici le point principal de notre démonstration, car ce n'est pas un des phénomènes exégétiques les moins curieux que de voir les commentateurs se passer de génération en génération une interprétation qui est en pleine contradiction avec le langage.

Que signifie exactement ἀπολύτρωσις? — Λύτρον, plus usité au pluriel λύτρα (= כֹּפֶר, פִּדְיוֹן, גְּאֻלָּה), désigne un dédommagement, une compensation en argent donnée en échange d'une cession de droits sur une personne ou sur une chose, *rançon*. Il se dit de l'argent donné pour racheter un champ, Lév. 15, 12, — la vie d'un bœuf qu'on aurait le droit de tuer, Ex. 21, 30, — sa propre vie, en arrêtant des poursuites judiciaires, Nomb. 35, 31. 32, ou la vengeance, Prov. 6, 35,

* *Elz.* ajoutent, d'après des minn. διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ : addition provenant de Éph. 1, 7.

— les premiers-nés, sur lesquels l'Éternel avait droit, Nomb. 3, 46. 48, etc. Il se dit ordinairement de la rançon donnée pour le rachat de la captivité ou de l'esclavage, Lév. 19, 20. És. 45, 12, etc. De là, λυτροῦν, plus usité au moyen, λυτροῦσθαί τι, signifie proprement et étymologiquement, dégager, libérer un objet en donnant au détenteur ou à l'ayant droit une somme en retour de laquelle il se désiste de sa possession ou de ses droits, *racheter, dégager*. Ce verbe s'applique à toute espèce d'objets, soit terre, Lév. 25, 24, — soit maison, 25, 30, — soit liberté, 25, 48. 49. 19, 20, etc. Ce rapport de rachat s'étendait aux relations avec l'Éternel, qui apparaissait comme un maître, un possesseur ou un ayant droit. A lui appartenaient, en qualité de maître et de possesseur du pays, la double dîme, les prémices de la terre, etc., dont on pouvait, sous certaines conditions, racheter certains objets, Lév. 27, 29. 31. 32. A lui appartenait, comme maître et protecteur du peuple, la vie des premiers-nés, vie qu'on rachetait moyennant un quantum, Ex. 13, 15. 16. Nomb. 18, 15. 17, etc. Par suite d'un emploi extrêmement fréquent, λυτροῦν a signifié *délivrer*, syn. de ῥύεσθαι, σώζειν, sans aucune idée de rachat. Seulement, comme originellement il s'appliquait au dégagement d'un objet placé sous une sorte de *servitude* (en prenant ce mot dans le sens légal et large), il s'emploie particulièrement pour tout ce qui lie, retient, entrave, empêche, enferme, etc. (Ex. 6, 6 = ἐξάγειν, ῥύεσθαι, 15, 13. Deut. 3, 5. Ps. 105, 10 = ἔσωσεν), bien qu'il ait aussi le sens général (És. 44, 22. 24. Osée 13, 14 : λυτροῦσθαι ἐκ θανάτου = ῥύσομαι. 2 Sam. 7, 23. Ps. 7, 3 = σώζειν. 24, 22. 31, 7. 58, 2. 135, 24. 139, 8 = ἐξ ἀνομιῶν, de ses fautes et des malheurs qui en sont la suite. 118, 124 : ἀπὸ συκοφαντίας, 143, 10). — Λύτρωσις désigne « *le rachat,* » soit le droit de rachat, Lév. 25, 29. 48, soit l'action de racheter quoi que ce soit, Nomb. 18, 16. Enfin, comme λυτροῦν, il signifie « *délivrance,* » sans aucune idée de rachat, Ps. 110,

9. 129, 7. Luc 1, 68. 2, 38, et même « pardon » (délivrance des péchés), Hb. 9, 12. Cf. ỷ. 15. 22.

Ἀπολυτροῦν n'a pas le sens du verbe simple, « *racheter* » = redimere : nous n'en connaissons aucun exemple. Le préfixe απο (comme dans ἀπολύω, ἀφίημι, etc.) accentue l'idée de libérer, délivrer, en sorte que dans les auteurs profanes, ἀπολυτροῦν signifie prop. *relâcher* en exigeant une rançon, *rançonner*. Épître de Philippe, dans Démosthène, p. 159. 15, éd. Didot : Ἀμφίλοχον, ὑπὲρ τῶν αἰχμαλώτων ἐλθόντα πρεσβύτην, συλλαβὼν καὶ τὰς ἐσχάτας ἀνάγκας ἐπιθεὶς, ἀπελύτρωσε ταλάντων ἐννέα, *il relâcha* Amphilochus, en se faisant payer une rançon de neuf talents. Schwarz, Commentarii linguæ gr., etc., cite Dionys. excerpt. legat., p. 744 : Ἐβουλεύσατο πρεσβυτὰς ἀποστεῖλαι τοὺς ἀξιώσοντας Πύρρον, ἀπολυτρῶσαι σφίσι τοὺς αἰχμαλώτους, εἴτε ἀντιδιαλλαξόμενον ἑτέρων σωμάτων, εἴτε ἀργύριον κατ' ἄνδρα ὁρίσαντα. Plut., Pompée, p. 122, éd. Didot : Ἥλω δὲ καὶ θυγάτηρ Ἀντωνίου, εἰς ἀγρὸν βαδίζουσα, καὶ πολλῶν χρημάτων ἀπελυτρώθη, la fille aussi d'Antoine fut prise, et *relâchée* moyennant une forte somme d'argent. Polyb. 2, 6. 6 : ils firent une trêve, à condition que τὰ μὲν ἐλεύθερα σώματα καὶ τὴν πόλιν ἀπολυτρώσαντες αὐτοῖς, *ils* leur *relâcheraient*, leur remettraient — moyennant rançon — les personnes libres et la ville. Polyb. 22, 21. 8 : καὶ χρυσίου συχνοῦ διομολογηθέντος ὑπὲρ τῆς γυναικὸς, ἦγεν αὐτὴν ἀπολυτρώσων... quand il fut convenu d'une assez forte somme pour la femme, il la conduisit pour la *relâcher* (moyennant cette rançon) en un lieu... Lucien, de Achille : χρημάτων ὀλίγων τὸν Ἕκτορος νεκρὸν ἀπολυτρώσας, ayant relâché, rendu le cadavre d'Hector, pour une faible somme d'argent. Platon, de Legibus, XI, 919 a., éd. Didot : ὁπόταν ὡς ἐχθροὺς αἰχμαλώτους κεχειρωμένους ἀπολυτρώσῃ (quand l'aubergiste les *eut rançonnés* comme des ennemis) τῶν μακροτάτων καὶ ἀδίκων λύτρων. Ce verbe ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament, et Kircher (Concordantiæ V. T.) ainsi que Schleusner, Dict., n'en citent que deux exemples dans

l'Ancien : Soph. 3, 1 : *ἀπολελυτρωμένη πόλις* (נִגְאָלָה), « une ville relâchée, licencieuse » (= *ἐκλελυμένη*, Plut., Pélopid., 9). Ex. 21, 8 : *ἐὰν δὲ μὴ εὐαρεστήσῃ τῷ κυρίῳ αὐτῆς, ἀπολυτρώσῃ αὐτήν· ἔθνει δὲ ἀλλοτρίῳ οὐ κύριός ἐστι πωλεῖν αὐτήν*, si elle [l'esclave] ne plaît pas à son maître, *il la relâchera moyennant paiement*, c'est-à-dire il s'en défera en la vendant (הֶפְדָּהּ); mais il n'a pas le droit de la vendre à une nation étrangère. — Ἀπολύτρωσις désigne donc l'action de relâcher ou libérer quelqu'un en exigeant une rançon, *délivrance* moyennant rançon, *relâchement*, *rançonnement*. Plut., Pompée, p. 128, éd. Didot : *πολέων αἰχμαλώτων ἀπολυτρώσεις*, « le rançonnement (par les pirates) des villes prises. »

Telle étant la signification de *ἀπολύτρωσις*, si l'on veut absolument lui donner le sens de « *délivrance par rachat*, » l'expression *ἐν ᾧ* [*τῷ υἱῷ*] *ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν*, « *en qui nous avons la délivrance par rachat*, » reviendrait à dire que le Fils nous délivre en exigeant de nous une rançon, en nous rançonnant, et non en payant la rançon pour nous, comme l'affirment les commentateurs[1].

Heureusement que *ἀπολύτρωσις* est aussi employé dans le sens de *délivrance*, *libération*, sans aucune idée accessoire de rachat. Tout ce qu'il semble avoir gardé du radical, c'est qu'il se dit principalement du dégagement de ce qui lie, retient, entrave ou enferme. Schleusner cite dans l'Ancien Testament le passage *χρόνος τῆς ἀπολυτρώσεως ἦλθε*, « le temps de la délivrance est venu ; » de même Luc 21, 28. Rom. 8, 23. 1 Cor. 1, 30. Éph. 1, 14. 4, 30. Hb. 9, 15. 11, 35. Dans tous ces passages l'idée de rachat est complètement absente[2].

[1] Ne pouvant démontrer leur interprétation par des citations à l'appui, les commentateurs ont souvent recours à des considérations, qui, en réalité, ne prouvent rien, étant absolument impuissantes à donner à un mot une signification contraire à celle que l'usage lui assigne. (Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 311).

[2] Voyez sur 1 Cor. 1, 30. Hb. 9, 15. 11, 35, ibid. Notes p. 310, 311.

Dans notre passage, ἀπολύτρωσις signifie « *la délivrance,* » c'est-à-dire la délivrance par excellence, la délivrance des péchés et du réat sous lequel ils tiennent le pécheur ; ce que Paul explique par une expression plus courante, que, pour cela même, il ajoute épexégétiquement (car il n'y a point de καὶ) τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, « *le pardon des péchés.* » Ἀπολύτρωσις et ἄφεσις sont des expressions synonymes[1].

Pourquoi Paul, après avoir énoncé le grand fait que « Dieu nous a arrachés à la puissance des ténèbres et nous a transportés *dans le royaume du Fils de son amour,* » ne parle-t-il pas immédiatement de ce Fils, puisque c'est là que tend sa pensée, et s'attarde-t-il à jeter entre deux cette observation ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, etc. ? Qu'est-ce que cette observation vient faire dans ce contexte ? — Ce détail est relevé, non point « comme signalant l'importance de ce transport, afin de justifier l'exhortation de Paul à la reconnaissance » (*Steiger, Huther*), ce qui est fort inutile — ni « comme une marque que Dieu nous a délivrés de la puissance des ténèbres » (*Ritschl,* dans Jahrb. f. deuts. Theol., 1863, p. 513. *Holtzmann*, p. 213), puisque c'en est le moyen — mais comme un trait essentiel et caractéristique de l'œuvre du Fils, trait que Paul jette en avant pour marquer que c'est sous ce point de vue, c'est-à-dire comme *Libérateur, Rédempteur,* qu'il va considérer sa personne et son œuvre.

℣. 15[2]. Paul entre maintenant en matière en entretenant ses lecteurs de la personne du Fils et de son œuvre. Il veut combattre des docteurs qui prétendent arriver à la perfection,

[1] Voyez sur cette synonymie, ibid. Note p. 313.

[2] *Schleiermacher* a publié dans Stud. Krit., 1832, p. 497, une explication de Col. 1, 15-20, dans laquelle il renouvelle l'interprétation morale du passage. On lui a répondu : *Holzhausen,* dans Tubing. Zeitschrift, 1832, 4. p. 236. *Osiander*, ibid. 1833. 1. 2. *Baehr*, dans un appendice de son Comm., p. 321. 1833. Voy. encore sur ce passage, *Beyschlag*, Stud. Krit. 1860, p. 446. *Weiss*, biblisch. Theol. d. N. T. Berlin, 1868, p. 454 sqq. *Richard Schmidt,* Paulinische Christologie, Gœttingen, 1870.



et à une perfection supérieure, par des voies où le Fils de Dieu est pour ainsi dire mis de côté, par l'intermédiaire des anges et par l'ascétisme (2, 8-23). Au lieu d'entrer en discussion sur leurs théories, il les contredit directement en exposant les faits chrétiens qui y sont opposés, la Grandeur suprême du Fils et son œuvre.

ὅς (scil. υἱός) ἐστιν, annonce ce qu'est le Fils = *lequel Fils est* — εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου, *l'image du Dieu invisible* (Cf. 2 Cor. 4, 4). Le Fils n'est pas « le Dieu invisible, » il en est « *l'image, le portrait* » (εἰκών), c'est-à-dire la parfaite ressemblance. « Christ est dit l'image de Dieu, parce qu'il nous rend Dieu visible » (*Calv.*)[1]. — Mais en quoi et comment est-il l'image de Dieu? Paul nous le donne à connaître un peu plus loin : c'est que « *Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la perfection* » (πᾶν τὸ πλήρωμα, ỳ. 17) ou « *toute la perfection de la Divinité* » (πᾶν τ. πληρ. τῆς θεότητος, 2, 9). Dieu est parfait ; le

[1] De même *Bèze* : « εἰκών, i. e. is in quo vere nobis sese conspiciendum præbet Deus. » *Olsh.*, *Osiander*, Tubing. Zeitsch. 1833, 2 cah. *Hofm.* Toutefois (à l'exception de Hofmann), ils y joignent l'idée métaphysique d'essence divine. D'autres (*B.-Crus*, *Schenkel*) rapportent cette image d'une manière vague au divin en Christ. D'après *Meyer*, c'est *la gloire* de Dieu, qu'il possédait au ciel, dont il s'est dépouillé par son incarnation et qu'il a retrouvée à son retour. Le Christ exalté, revêtu de la gloire qui est celle du Père, représente, à la façon d'une image, le Dieu invisible et le fait contempler. — D'autres, au lieu de considérer Christ comme l'image même (ὅς ἐστιν), ne se préoccupent que de la manifestation de Dieu par Christ, et voient cette image, qui, dans le fait même de la création par Christ (*Érasme* : per imaginem, Filium, aliquo modo promit sese Deus, dum per illum condidit hunc mundum, dum per eum hominem factum, nobis innotescit); qui, dans la révélation de la volonté de Dieu au monde par Christ (*Crell*, *Schlichting*, *Hammond*, *Rosenm.*) ainsi que dans sa gloire (*Socin*, Opp., p. 277); qui, dans la révélation de ses perfections (*Grot.* : in Christo perfectissime apparuit quam Deus esset sapiens, potens, bonus); qui, dans les miracles de Christ (*Leclerc* : Christi conspicua miracula, quæ plurimis videntibus edita sunt), en y ajoutant la fondation du royaume de Dieu (*Heinrichs* : ad opera Christi bene et præclare facta respicit apostolus, maxime quatenus pari modo ἔκτισε regnum suum, ac Deus omnem rerum creatarum seriem), etc.

Fils est la perfection même, la perfection divine, partant il est l'image de Dieu : on peut contempler le Père dans le Fils (Jean 14, 9). Tout cela est simple, biblique, pris dans le texte et le contexte. Point n'est besoin, pour le comprendre, de sortir du domaine religieux ni de se jeter dans le domaine ontologique; pas plus ici que 2 Cor. 4, 4, où la même expression se rencontre, quoique à un point de vue différent[1].

Les Pères grecs en ont jugé autrement et sont entrés à pleines voiles dans la spéculation métaphysique, y entraînant à leur suite les autres exégètes. Christ, selon eux, n'est point appelé ici « l'image de Dieu, » parce qu'il rend Dieu visible aux hommes, mais uniquement par rapport à Dieu et aux relations personnelles du Père et du Fils dans la Trinité. Il est l'image de Dieu (*respectu naturæ divinæ*), en tant qu'il possède *une même essence, substance* ou *nature avec Dieu*, l'homoousie (ὁμοουσία), étant engendré du Père. Sous prétexte qu' « on ne peut pas s'expliquer la pensée de Paul par le langage ordinaire » (*Bæhr*, p. 55), et qu'on est en présence d'un langage philosophique, on s'adresse à la philosophie pour expliquer saint Paul et l'on échafaude toute une théorie ontologique, dont Philon fait en général les frais (*Bullinger*, p. 476, *Néander*, Pfl., p. 618, *Bæhr*, p. 56. 57, *Usteri*, p. 308, *Steiger*, p. 133. 139. *Olsh.*, p. 333, *Huther*, p. 101, *De Wette*, *Baur*, p. 432, *Beyschlag*, St. Krit., 1860, p. 229, *Meyer*, *Braune*, p. 187, *Thomasius*, p. 64, *Hofm.*, p. 14, *Reuss*, p. 210). Dieu est en soi un Dieu caché, enfermé en lui-même dans l'infinie profondeur de son être, inaccessible à la créature, insaisissable, invisible. Ce Dieu, en se contemplant lui-même, s'objective; il engendre un être qui est sa parfaite image, étant engendré de son essence ou substance. C'est cet être, désigné

[1] Il est appelé « l'image de Dieu, » au point de vue de la gloire de Dieu qui resplendit en lui et brille déjà dans l'évangile (Comp. 2 Cor. 3, 18). Le point de vue métaphysique qui fait de εἰκὼν τ. θεοῦ une autre désignation du λόγος, est absolument étranger à ce passage.

par le nom de Λόγος, de εἰκὼν τοῦ θεοῦ, qui, incarné, réalisera, sous le nom de Fils, les plans d'amour du Père, et qui pourra dire : « Celui qui me voit, voit le Père. » Jean 14, 9[1]. Ainsi le rapport, de religieux est devenu ontologique. Cet être que Paul a appelé *le Fils de son amour*, le bien-aimé, est *l'image de Dieu*, ensuite de sa génération de Dieu, par une identité d'essence, de substance ou de nature. Cette interprétation a beau être professée par les Pères grecs, par les Pères latins[2] et avoir l'assentiment de nombreux et savants docteurs (*Davenant*, *Estius*. *Corn.-L.*, *Wolf*, *Néander*, Pfl., p. 618, *Bæhr*, p. 56, *Osiander*, p. 163, *Usteri*, p. 308, *Steiger*, *Bœhmer*, *Olsh.*, *Huther*, *Ewald*, *Beyschlag*, St. Krit., 1860, p. 446. 449. *Bleek*, *Weiss*, Bibl. Theol. N. T., p. 459, *Holtzmann*, p. 277, *Immer*, Th. N. T., p. 372, *Reuss*, p. 210, *Sabatier*, p. 219, etc.), elle n'exprime certainement pas la pensée de Paul. *Bæhr* (p. 58) prétend que l'apôtre veut s'élever contre les théories spéculatives des faux docteurs de Colosses, en conduisant ses lecteurs dans la vraie spéculation chrétienne relative au Fils. Le beau moyen, en vérité ! Paul s'insurge, au contraire, dans son épître, contre *la philosophie* (2, 8), qu'il traite de « *vaine illusion appartenant aux enseignements humains*, *aux grossières instructions du monde*, *et non à Christ*, » et ce n'est certainement pas en prêchant lui-même une doctrine métaphysique, qu'il la combat. Ce serait faire singulièrement fausse route ; la religion est autre chose

[1] *Mélancton*, dans ses Loci (de trinitate) : At pater æternus sese intuens gignit cogitationem sui, quæ est imago ipsius non evanescens, sed subsistens communicata ipsi essentia. De même Comm. Col. h. l. *Davenant*, p. 84 : Pater æternus sese ab æterno intelligens gignit Verbum, sui imaginem consubstantialem, — et il ajoute : De modo si quis expectet a me aliquid, illud Ambrosii habebit : « *Credere tibi jussum est, non discutere permissum est* » (de fid. 1, 5). La plupart des commentateurs ne poussent pas la spéculation aussi loin ; ils se bornent à affirmer le fait de la génération éternelle du Fils, et l'on ferme la porte à toute explication en disant : « C'est un mystère. »

[2] Voyez les citations recueillies par *Baehr*, Comm. p. 58. 59.

que la spéculation. Quoi qu'on en dise, Paul n'expose point ici ses pensées « sous une forme gnostique (cont. *Biedermann*, *Holtzm.*, Einl., p. 281), et ces pensées elles-mêmes ne marquent pas tout justement le point où l'auteur part du paulinisme pour prendre le chemin qui conduit à la gnose ; il ne veut point établir une ligne de démarcation fortement tranchée entre la vraie et la fausse gnose » (cont. *Holtzm.*, p. 296), et encore moins « tenter un essai de métaphysique chrétienne » (cont. *Sabatier*, p. 211). C'est le contraire qui est vrai. Paul transporte ses lecteurs du domaine métaphysique et spéculatif où de faux docteurs les égarent, dans le domaine religieux et historique, qui est le terrain solide, le vrai domaine chrétien ; il les ramène immédiatement à la personne historique du *Fils bien-aimé de Dieu*, à Christ qui est *l'image de Dieu*, le supérieur des anges mêmes, et à son œuvre rédemptrice (Cf. 2, 8-10), en un mot aux faits religieux chrétiens fondamentaux, à la vérité révélée de Dieu. Voilà ce qu'il oppose à la philosophie et aux théories décevantes de la raison humaine. L'idée que nous avons ici une métaphysique chrétienne opposée à la métaphysique des faux docteurs de Colosses est une erreur profonde, qui n'a trouvé que trop de partisans parmi les commentateurs et les a tous radicalement dévoyés de l'enseignement de Paul.

Une observation encore à l'appui. Paul ne se borne pas ici, comme 2 Cor. 4, 4, à dire du Fils qu'il est « *l'image de Dieu*, » il ajoute sous une forme légèrement accentuée (τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, au lieu de τοῦ ἀοράτου θεοῦ) qu'il est *l'image du Dieu invisible* (Cf. 1 Tim. 1, 17. 6, 16), insinuant par là que l'image, elle, peut être visible. Il ne dit pas d'une manière explicite qu' « il est l'image *visible* du Dieu *invisible*, » parce qu'il envisage le Fils en lui-même, mais il donne à entendre cette visibilité. Que sert, en effet, de dire « du Dieu invisible, » si ce n'est pas pour laisser entendre qu'il en est autrement de l'image. « Tacita antithesis est subintelligenda » (*Davenant*).

D'où résulte que Paul, en désignant le Fils comme l'εἰκὼν τ. θεοῦ, laisse voir, par l'adjonction de τοῦ ἀοράτου, qu'il veut, comme *Bèze* en fait déjà la remarque, non enseigner ses lecteurs sur les rapports ontologiques et tout personnels du Père et du Fils, mais leur faire comprendre qu'ils possèdent dans le Fils une image, c'est-à-dire une manifestation visible, une révélation vivante du Dieu qu'on ne saurait voir. C'est pour échapper, autant que faire se peut, à cette conclusion qui contrarie singulièrement le point de vue métaphysique, que bon nombre des partisans de ce point de vue (*Chrys.*, *Calv.*, *Wolf*, *Bæhr*, p. 56, *Steiger*, p. 135, *Olsh.*, p. 333, *Huther*, p. 101, *Reuss*, p. 210, etc.), veulent donner à ἀοράτος le sens d'« *inconnaissable.* »

On a élevé une discussion pour savoir si cette affirmation qu'« il est l'image du Dieu invisible, » est dite du *Fils* au temps de sa préexistence (Pères grecs et Pères latins, *Estius*, *Wolf*, *Mayerhoff*, p. 69, *Bæhr*, *Usteri*, *Steiger*, *Olshausen*, *Huther*, p. 101, *Ewald*, *Bleek*, *Braune*, *Reuss*, etc.) — ou à celui de sa vie terrestre (*Erasm.*, *Mel.*, *Calv.*, *Bèze*, *Zanchius*, *Cocceius*, *Grot.*, *Leclerc*, *Michael*. *Flatt*, *Heinrichs*, *Schleiermacher*, *Osiander*, *B.-Crus.*, etc.) — ou même au temps de son exaltation, après son retour au ciel (*Meyer*). Cette question a été occasionnée par l'interprétation ontologique. Remarquons que Paul, désignant le sujet par le nom de *Fils bien-aimé*, et y ajoutant « *en qui nous avons la délivrance, le pardon des péchés*, » montre qu'il a en vue le personnage historique, de sorte que l'attribut εἰκὼν τοῦ θεοῦ qui limite ce qui est dit de la personne *tout entière* du Fils de Dieu à l'être préexistant en lui, au Λόγος — pour emprunter le langage de Jean — n'est pas très exact. Il fallait dire qu'il est l'εἰκὼν τοῦ θεοῦ σαρκωθεῖσα, le Λόγος *incarné*. C'est un défaut que ne présente pas notre interprétation. Paul en réalité ne se préoccupe pas dans ce passage, du temps ni du lieu; il dit simplement, abstraction faite du temps (cont. *Meyer*), ce que « *le Fils bien-*

aimé, en qui nous avons le pardon des péchés, » *est* (ὅς ἐστιν); il considère la personne historique du Fils en elle-même et nous en donne ce trait caractéristique « *qu'il est l'image du Dieu invisible.* » — Et cela doit être : *le Fils de Dieu*, c'est-à-dire celui qui est *un* avec le Père, car telle est la valeur de cette dénomination, doit être nécessairement son image par son unité même ; ce qui est certain, c'est que les hommes ont contemplé le Père dans le Fils (Jean 14, 9).

Après avoir dit ce que le Fils est en lui-même, Paul nous annonce ce qu'il est par rapport aux créatures, la haute position qu'il occupe à la tête de la création, *sa prééminence;* il est πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ce qu'il justifie dans le ỳ. suivant : ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη, etc. « Il parle à un point de vue apologétique, contre les faux docteurs de Colosses, qui refusaient à Christ la haute position qu'il occupe au-dessus des anges » (*Meyer*).

Ce passage a donné lieu à bien des controverses.

Voyons d'abord ce que signifie πρωτότοκος. C'est un substantif, non un adjectif lié à εἰκὼν (cont. *Schleiermacher*, p. 520). Πρωτότοκος ὁ ou πρωτότοκον τό signifie *le premier-né*, *l'aîné*, et se dit, soit des hommes (Gen. 10, 15. 15, 25. 27, 19. 32. Ex. 22, 19 : τὰ πρωτότοκα τῶν υἱῶν σου δώσεις μοι, etc., Math. 1, 25. T. R. Luc 2, 7), soit des animaux (Gen. 4, 4. Ex. 13, 2. Deut. 12, 17 : τὰ πρωτότοκα τῶν βοῶν σου καὶ τῶν προβάτων σου. Hb. 11, 28. Cf. Ex. 11, 5. 12, 12. Ps. 105, 36). Dans la famille, le πρωτότοκος était à la tête des autres enfants, et à ce fait s'attachait un droit sur l'héritage (Deut. 21, 17). Puis, πρωτότοκος s'est employé *figurément*, ainsi : *a*) πρωτότοκος τῶν νεκρῶν (Ap. 1, 5), ἐκ τῶν νεκρῶν, Col. 1, 18, le premier-né des morts ou d'entre les morts (« resurrectio est nativitas quædam » *Grot.*). L'expression de « premier-né » indique non seulement qu'on est le premier ressuscité, mais encore qu'on est à la tête de toute une catégorie ; il exprime *l'antériorité et le rang* — *b*) Comme le fils aîné était à la tête (princeps) des autres en-

fants, le premier *né* et le premier *aimé* (Ps. Sal. 12,8 : νουθετήσει δίκαιον ὡς υἱὸν ἀγαπήσεως καὶ ἡ παιδεία αὐτοῦ ὡς πρωτοτόκου). le nom de πρωτοτόκος a été employé figurément, sans allusion au temps de la naissance relativement à d'autres, pour marquer ***la prééminence dans le rang ou dans l'amour*** (primus dignitate aut amore). Ainsi, en parlant d'Israël, on trouve, Ex. 4, 22 : « Ainsi parle l'Éternel : Israël est mon fils premier-né (υἱὸς πρωτότοκός μου) ; laisse aller mon fils... sinon, je ferai périr ton fils, ton premier-né. » Πρωτότοκος exprime la prééminence dans l'affection. De même Jérém. 31, 9 [LXX : 38,9]. — En parlant de David, Ps. 89, 28 : « et moi, je ferai de lui mon premier-né (πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν), le premier des rois de la terre. » Πρωτότοκος relève la prééminence dans la dignité ; cela se voit par l'expression parallèle, « le premier des rois de la terre. » — En parlant de Jésus, Rom. 8, 29 : « εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, « en sorte qu'il soit le premier-né, l'aîné, au milieu d'un grand nombre de frères. » Πρωτότοκος indique la dignité prééminente de Jésus.

C'est dans le sens de la prééminence (de même : *Rich.*, *Schmidt*, paulin. Christol, p. 212) qu'il est dit ici du Fils qu'il est πρωτότοκος πάσης κτίσεως, non « *le premier-né de toute la création* » (= πάσης τῆς κτίσεως, cont. *Wolf*, p. 286, *Bæhr*, p. 68. Voy. πᾶς ỷ. 23. Éph. 2, 21), ni « *le premier-né de toute création,* » car il n'y a pas plusieurs créations, mais « *le premier-né de toute créature,* » partant de toutes les créatures. Κτίσις désigne soit l'action de créer (Rom. 1, 20), soit ce qui est créé ; dans ce dernier cas, il désigne l'ensemble des choses créées, ***la création, le monde créé*** en général, Sir. 16, 17. Judith, 9, 12, etc. Marc 10, 6. 13, 19. etc., puis, *une créature,* tout être ou objet créé, Rom. 1, 25. 8, 39. Acta Thomæ. ed. Thilo, p. 19 : σωτὴρ πάσης κτίσεως. Paul, après avoir dit du Fils ce qu'il est en lui-même, relève maintenant sa dignité souveraine, sa prééminence absolue sur tous les êtres créés : rien ne peut lui être égalé ; il est supérieur à toute créature, homme et

ange. Paul se sert de l'expression πρωτότοκος, parce qu'elle cadre avec l'idée de Fils. Cette position supérieure n'a pas lieu de surprendre dans celui qui est le Fils de l'amour de Dieu, le rédempteur, l'image du Dieu invisible[1].

La grande objection qu'on fait à cette interprétation, c'est qu'elle est contraire au contexte des versets suivants. Paul, justifiant ce πρωτότοκος πάσης κτίσεως par le fait que « le Fils a créé le monde » (ỹ. 16 : ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα), montre par là qu'il s'agit ici de sa préexistence, c'est-à-dire d'une affaire de *temps*, non d'une affaire de *dignité*. Cette observation manque de justesse. Le fait que « Christ a créé le monde » peut très bien fonder la *supériorité* du Fils sur toutes les créatures, tout aussi bien que son *antériorité* : c'est affaire de point de vue. Il est vrai que, dans le premier cas, cela implique et emporte avec soi la préexistence du Fils; mais on conviendra d'autre part que l'affirmation de la dignité souveraine du Fils sur toutes les créatures cadre bien mieux avec le contexte précédent, qui veut au fond faire ressortir sa grandeur, que l'affirmation pure et simple de l'antériorité de son existence. Quant à l'objection de *Meyer*, p. 204, que πρωτότοκος ne peut désigner le fils comme *primus dignitate*, parce qu'il n'a ce sens que *ex adjuncto*; qu'il relève toujours un rapport de temps (*Chrys.* : οὐχὶ ἀξίας καὶ τιμῆς, ἀλλὰ χρόνου μόνου ἐστὶ σημαντικόν), c'est tout simplement une erreur. Il nous suffit de rappeler que plusieurs des

[1] Cette idée de prééminence exprimée par πρωτότοκος πάσης κτίσεως est admise par tous les commentateurs qui entendent κτίσις de la *creatio nova* (*Theod. Mops.* [Voy. Meyer, p. 204, note], les *Sociniens*, *Grot* , *Wettst.*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *B.-Crus.*, *Schleiermacher* (ainsi que par d'autres, qui prennent κτίσις dans le sens propre (*Pél. Mél. Cocceius*, *Cameron*, *Hammond*, *Storr*, *Flatt*, *Kuinœl*). — Plusieurs même de ceux qui relèvent dans dans πρωτ. τ. κτ. l'idée d'antériorité, de préexistence, y joignent celle de prééminence (*Calv.*, Inst. II, 12, 4 et 7. *Bullinger*, p. 477. *Estius*, *Osiander*, p. 134. *De W.*, etc.) qui domine évidemment dans le reste du paragraphe.

exemples cités plus haut ne relèvent aucun rapport de temps (Ex. 4, 22. Jér. 31, 9. Ps. 89, 28. Rom. 8, 29) et que l'idée de prééminence dans la dignité ou dans l'amour est la seule qu'ils expriment.

Néanmoins, la masse des commentateurs prétend que l'idée relevée par *πρωτότοκος* est celle de temps. En conséquence *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, « *le premier-né de toute créature,* » signifie qu'*il est né* ou *engendré* avant toute créature, attendu que (ỳ. 16 : *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*) il a tout créé. Dans ce cas, l'expression de *πρωτότοκος* n'est point figurée, elle est seulement transportée dans le domaine métaphysique, de sorte que Paul, après avoir désigné le Fils comme *Λόγος*, par l'expression de *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, poursuit sa pensée en mentionnant sa génération (*πρωτο-τοκος*) du Père avant tout temps, ou, comme on le dit communément, sa génération éternelle : il enseigne la *préexistence* du Fils et en même temps *sa génération de l'essence ou de la substance* du Père[1]. *Bæhr,* p. 60, prétend encore ici « qu'on ne peut arriver à la juste explication de *πρωτότοκος* par le langage ordinaire ; qu'on doit y procéder par voie historique, » en s'adressant au langage spéculatif du temps, et Philon, à cet égard, mérite tout particulièrement d'être consulté[2]. Nous

[1] Nous devons faire observer que, s'il en était ainsi, l'opposition avec les idées gnostiques disparaîtrait, car dans leur spéculation sur les anges ou les éons, les gnostiques leur attribuent la préexistence et les font émaner de l'essence ou de la substance de l'Être. Paul se garde bien d'entrer dans cet ordre d'idées ; il pose d'entrée la suprématie du Fils sur toutes les créatures, même sur les anges, ce qui est la véritable opposition.

[2] *Baehr*, p. 61, cite en particulier Philon, de conf. ling., p. 341 : *κἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τὶς ἀξιόχρεως ὢν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι σπούδαζε κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ Λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς Ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ Ἀρχὴ, καὶ ὄνομα θεοῦ, καὶ Λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁρῶν Ἰσραὴλ προσαγορεύεται. — καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀϊδίου εἰκόνος αὐτοῦ λόγου τοῦ ἱερατωτάτου.*

continuons donc à être en pleine métaphysique : langage et idées, tout est philosophique, et Paul, au lieu de combattre les faux docteurs qu'il a en vue, en ramenant ses lecteurs sur le terrain religieux, qui est le terrain ferme, le vrai terrain de la foi et de la piété, les entraîne avec lui dans le domaine de la théologie et de ses subtiles distinctions. De cette manière le christianisme repose, non sur les faits évangéliques, mais sur la métaphysique[1]. C'est bon pour un philosophe qui spécule, comme Philon ; nous ne pensons pas que ça le soit pour un apôtre qui évangélise, comme Paul. Quoi qu'il en soit, cette interprétation métaphysique est celle des Pères grecs, des Pères latins, et par eux, elle est devenue l'interprétation orthodoxe de l'Église. Elle est soutenue dans les commentaires par *Érasme*, *Estius*, *Calvin*[2], *Bullinger*, *Bèze*,

Θεοῦ γὰρ εἰκὼν, λόγος ὁ πρεσβύτατος. — p. 329 : *τοῦτον μὲν γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατὴρ, ὃν ἑτέρωθι Πρωτόγονον ὠνόμασε· καὶ ὁ γεννηθεὶς μέντοι μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου εἴδη.*

[1] Les théologiens — à commencer par les grecs — n'ont pas seulement commis une grave erreur d'exégèse en interprétant ce passage dans un sens métaphysique, et en faisant accuser Paul d'avoir ouvert la porte au gnosticisme, mais encore ils ont fait au christianisme un tort irréparable en transformant — comme les gnostiques — la religion en spéculation, ce qui est une altération profonde. N'est-ce pas un phénomène bien bizarre que celui d'une religion historique, ayant pour fondateur un personnage historique, et qui, en définitive, repose tout entière sur une spéculation ontologique ? Se peut-il quelque chose de plus inconséquent et de plus étrange ? — Jésus-Christ est un personnage historique, et, ce qui le distingue spécialement et personnellement, c'est *un fait*, son union intime, parfaite, autrement dit son *unité* avec Dieu. Ce rapport d'unité de Jésus avec Dieu est exprimé dans les Écritures par le nom de *Fils de Dieu* ou de *Fils*, qui lui a été donné — et c'est bien comme *Fils* que Paul le présente dans notre passage (v. 13). Cette unité de Jésus avec Dieu s'est manifestée historiquement par des faits nombreux et variés qui l'expriment, l'établissent et la mettent en pleine lumière dans la vie tout entière de Jésus. C'est sur cette base historique, partant sur le terrain ferme de l'histoire et non sur une spéculation ontologique que le christianisme repose.

[2] *Calvin*, dans son Institution (II, 12. 4 et 7) relève spécialement l'idée

Hammond, *Bengel*, *Wolf*, *Bæhr*, *Steiger*, *Bæhmer*, *Olsh.*, *Huther*, *Baur*, *Weiss*, p. 455, *Immer*, Th. N. T., p. 372. 373, *Meyer*, *Braune*, *Thomasius*, *Schenkel*, etc.

Les ariens, les premiers, ont attaqué cette interprétation, non au point de vue de la préexistence du Fils, car ils prétendent aussi que, dans πρωτότοκος, l'idée de temps est l'idée essentielle, mais au point de vue de *la génération de l'essence* ou *de la substance* du Père, ce qu'on a appelé l'homoousie (ὁμοουσία). Se fondant sur l'interprétation de πρωτότοκος πάσης κτίσεως, « *le premier-né de toute créature,* » c'est-à-dire l'aîné de toute créature, ils affirment que le Fils, à la vérité, a existé *avant* toute créature, mais qu'il est lui-même une créature, la première des créatures. Quand on dit « le premier-né de toute créature, » cela implique que « le premier-né » appartient lui-même à la catégorie des créatures. Ainsi Ex. 22, 19 : τὰ πρωτότοκα τῶν υἱῶν σου, « les premiers-nés de tes fils » sont aussi des fils. Rom. 8, 29 : εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς, Christ, « le premier-né au milieu d'un grand nombre de frères, » est aussi un frère. Ap. 1, 5 : πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, ou Col. 1, 18 : πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, Christ, « le premier-né des morts, ou d'entre les morts, » appartient lui-même à la catégorie des morts. En disant du Fils qu'il est « *le premier-né de toute créature,* » attendu que (ỳ. 16 : ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα) il a tout créé, Paul affirme la préexistence du Fils en le rangeant parmi les créatures, dont il est le premier (cf. ἀρχὴ τῆς κτίσεως, Ap. 2, 14). Dieu l'a créé le premier; il est le πρωτότοκος ou, en d'autres termes, le πρωτόκτιστος; puis par lui (δι' αὐτοῦ) il a créé toutes les autres créatures[1].

de prééminence, comme résultant du fait de la *prioritas nativitatis* : ce qui n'est point en opposition.

[1] De même *Usteri*, p. 315. *B.-Crus*, p. 222. *Mayerhoff*, p. 69. *Schwegler*, Nachap. Zeitalt., p. 290. *Holtzmann*, p. 238. *Reuss*, p. 212. *Sabatier*, p. 219.

Bæhr, p. 63, *Olsh.*, p. 234, reconnaissent que *grammaticalement*, il n'y a rien à objecter à cette interprétation. En effet, dès que πρωτότοκος doit relever spécialement l'idée de temps, le langage conduit naturellement à cette explication, et la conclusion arienne se justifie.

Toutefois on peut se demander si, au point de vue de la grammaire, cette manière est la seule admissible, et si l'on ne peut pas entendre le passage autrement. Plusieurs l'ont cru. On a prétendu que le gén. πάσης κτίσεως était un gén. de comparaison, amené par le προ renfermé implicitement dans πρωτότοκος, et l'on a invoqué l'analogie de πρῶτος, gén. (= prior quam, Jean, 1, 15. 30. 15, 18. 20, 8. 1 Jean 4, 19). D'où πρωτότοκος πάσης κτίσεως se traduirait « le premier-né *en comparaison de* toute créature, » ou « né *avant* toute créature » (*Just. M.* cont. Tryph. 100 : πρωτότοκος... πρὸ πάντων κτισμάτων. *Tert.* ad Prax. 7 : primogenitus, ut ante omnia genitus. *Luther* : le premier-né avant toutes les créatures. *Bèze*, *Davenant*, p. 88. 89, *Bæhr*, p. 64, *Beng.*, p. 306. *Bœhmer*, p. 52, *Huther*, p. 103, *Meyer*, p. 202, *Braune*, p. 187, *Weiss*, p. 455, *Immer*, Theol. N. T., p. 272), ce qui permet de ne plus ranger le πρωτότοκος dans la catégorie des créatures. Mais ce gén. de comparaison après un substantif — et πρωτότοκος est un substantif — est de pure invention, et l'analogie avec πρῶτος, gén. est trompeuse, parce qu'il s'agit là d'un adjectif, et d'un adjectif (πρῶτος pour πρότερος) ayant la signification comparative.

La réponse la plus sérieuse des Pères s'appuie sur l'expression même de πρωτότοκος entendue philosophiquement et à la rigueur[1].

[1] Isidore de Peluse (liv. III, ep. 31, p. 268) essaie de renverser l'argumentation arienne en prenant πρωτοτοκος dans le sens actif (πρωτοτόκος, non πρωτότοκος) et prétend que Paul n'a pas dit (πρῶτον τῆς κτίσεως αὐτὸν ἐκτίσθαι, ἀλλὰ πρῶτον τετοκέναι, τοῦτ' ἐστι πεποιηκέναι τὴν κτίσιν) « qu'il a été créé le premier de la création, mais qu'il a le

On remarque que le Fils ainsi que les créatures, tirent également leur existence de Dieu; mais que les modes peuvent être différents. Πρωτότοκος (R. πρωτος, τικτω) n'est point l'équivalent parfait de πρωτόκτιστος (R. πρωτος, κτιζω) comme le prétendent les ariens; il signifie proprement *le premier né, le premier engendré;* tandis que πρωτόκτιστος signifie *le premier créé;* et l'on a soin de stipuler philosophiquement une différence profonde entre *engendrer* et *créer*. Paul aurait évité intentionnellement l'expression de créer (*Schenkel*) et choisi l'expression πρωτότοκος (= πρωτόγονος) préférablement à celle de πρωτόκτιστος (*Bæhr*, p. 64, *Bæhmer*, p. 52, *Huther*, p. 102, *Olsh.*, *Meyer*, p. 208, *Braune*) pour indiquer que le Fils est *engendré* du Père, formé de l'essence ou substance divine (ὁμοούσιος) et non *créé*, comme les créatures proprement dites. En disant πρωτότοκος πάσης κτίσεως et non πρωτόκτιστος, il aurait soigneusement marqué du même coup qu'il y a antériorité d'existence et qu'il n'y a pas identité dans le mode d'origine, l'un étant engendré, les autres, créés; de sorte qu'on ne saurait dire comme les ariens, que le Fils appartient à la catégorie des créatures : l'expression même de πρωτότοκος indique la différence[1]. Ainsi se résout l'objection.

Il nous semble qu'il y a dans ce débat plus de subtilité grecque que de vérité apostolique. Nous ne croyons pas que la parole de Paul requière, pour être comprise, l'abandon du langage courant et populaire, pour un langage philosophique

premier enfanté, c.-a.-d. fait la création. » *Érasme* n'est pas contraire à cette interprétation. *Er. Schmidt* et *Michaelis* l'adoptent. C'est une erreur généralement reconnue. Voy. la réfutation de *Baehr*, p. 63 et de *Meyer*, p. 204.

[1] Damascène, Orthod. fid. IV, 8, p. 293 : *Πρωτότοκον αὐτὸν φάμεν πάσης κτίσεως, ἐπειδὴ δὲ αὐτὸς ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ κτίσις ἐκ τοῦ θεοῦ· ἀλλ' αὐτὸς μὲν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς, μόνος ἀχρόνως γεγεννημένος, εἰκότως υἱὸς μονογενὴς πρωτότοκος καὶ οὐ πρωτόκτιστος λεχθήσεται.*

et métaphysique, et nous avons montré qu'il n'en est aucunement besoin. On se sent transporté sur un faux terrain. Si l'on veut absolument que Paul ait pesé toutes ses expressions, de manière à donner à sa pensée une rigueur philosophique, nous prétendons, à notre tour, que, dans cette supposition, orthodoxes et ariens sont également dans leurs torts et qu'on peut les renvoyer dos à dos. Que signifie πρωτότοκος? — Venant de πρῶτος et de τίκτω, il signifie proprement « *premier enfanté, premier-né,* » et se dit de la naissance. Ainsi Paul présente le Fils comme « *premier-né de toute créature,* » c'est-à-dire comme ayant une naissance, partant une existence antérieure aux êtres créés. Là s'arrête le sens logique et philosophique de l'expression πρωτότοκος; là doit s'arrêter la pensée de Paul. On peut donc opposer, comme le font les Pères orthodoxes, au raisonnement des ariens l'expression de πρωτότοκος dont Paul se sert et qui diffère, comme le radical le montre, de πρωτόκτιστος, et leur répondre : Si Paul avait voulu dire « le premier créé, » il aurait dit πρωτόκτιστος, non πρωτότοκος[1] — d'autre part, nous devons remarquer que πρωτότοκος, *premier enfanté, premier-né,* se bornant au fait de la naissance, ne spécifie rien sur la nature propre du Fils. Si Paul avait voulu aborder ce point, il se serait servi de l'expression philosophique usitée, de πρωτόγονος, « *premier engendré;* » mais en choisissant intentionnellement, comme

[1] Le langage philosophique et métaphysique s'affine et se précise par les discussions elles-mêmes, qui appellent des distinctions de plus en plus subtiles dans le sens et la valeur des mots; tandis que dans le langage ordinaire les expressions n'ont pas cette même rigueur. Ainsi, en parlant de la Sagesse, qui existe en Dieu avant la création, l'écrivain ne répugne point à se servir de *κτίζειν,* Sir. 1, 4 : *προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία.* 24, 8. 9, et dans les Proverbes, l'auteur emploie successivement les trois expressions *ἔκτισε, ἐθεμελίωσε, γεννᾷ με,* 8, 22. 23. 25. On ferait fausse route si l'on voulait serrer de trop près ces expressions, parce que ce n'est pas un langage philosophique, comme on se dévoie en pressant les expressions de Paul, qui ne parle pas un langage philosophique.

on le dit, πρωτότοκος, il montre qu'il n'a pas plus voulu de πρωτόγονος que de πρωτόκτιστος. Cependant on insiste, et l'on dit que τίκτειν, « *enfanter*, » présuppose nécessairement γεννᾷν, « *engendrer*, » de sorte que πρωτότοκος a pour équivalent πρωτόγονος. N'importe ; πρωτόγονος indique une idée différente et le radical (πρωτο-γεννᾷν) fait voir la différence avec πρωτότοκος, comme il la fait voir avec πρωτόκτιστος[1]. Paul, en choisissant intentionnellement πρωτότοκος, montre précisément qu'il n'a pas voulu considérer l'idée de génération, et qu'il a voulu se borner à l'idée d'antériorité de *la naissance*, de l'existence. Bien plus, on peut ajouter que cela est confirmé par le contexte. Suivant tous ces théologiens, soit orthodoxes, soit ariens, Paul justifie ce πρωτότοκος πάσης κτίσεως par le fait que le Fils est le créateur du monde (ỷ. 16 : ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα). Or ce motif, qui justifie bien l'antériorité de l'existence du Fils, ne justifie pas une essence ou une substance divine dans le Fils ; il n'y touche absolument pas. Arrêtons-nous où la pensée de l'apôtre s'arrête ; on n'a pas le droit d'aller au delà.

En définitive, tous ces commentateurs, tant orthodoxes qu'ariens, partent de l'affirmation que l'idée relevée par

[1] Il est certain que pour nous, hommes, *τίκτειν* présuppose nécessairement *γεννᾷν :* c'est notre loi. Mais, quand dans un enseignement aussi délicat, où l'on prétend que l'auteur a pesé rigoureusement ses expressions, on veut appliquer ces considérations humaines à Dieu et le soumettre à cette nécessité, le pouvons-nous ? qu'en savons-nous ? N'est-ce pas le cas de s'en tenir rigoureusement à la parole de l'apôtre et de n'y rien ajouter en allant au delà par notre commentaire. C'est le tort des ariens quand ils veulent faire de *πρωτόκτιστος* l'équivalent de *πρωτότοκος,* comme celui des orthodoxes, quand ils veulent faire de *πρωτόγονος* l'équivalent de *πρωτότοκος :* les uns et les autres dépassent la donnée apostolique. Les synonymes sont sans doute des expressions équivalentes, car ils expriment une idée commune ; mais ils l'expriment chacun d'une manière différente, témoin *πρωτόγονος, πρωτότοκος, πρωτόκτιστος,* et si dans le langage ordinaire la nuance indiquée par un synonyme ne peut pas toujours être négligée, à bien plus forte raison doit-on en tenir compte dans le langage philosophique.

πρωτότοκος est une idée de *temps*, ce qu'ils infèrent du ỹ. 16 (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα) où il est dit — selon eux — que le Fils a créé le monde. En conséquence l'épithète de « premier-né de toute créature, » exprime *l'antériorité d'existence* du Fils, sa préexistence avant tout temps. Nous reconnaissons que ce point de vue du *temps* se peut soutenir — à deux conditions toutefois: 1° à la condition que la raison sur laquelle ils s'appuient soit réelle, c'est-à-dire que le ỹ. 16 enseigne que le Fils a créé le monde; ce que nous ne croyons pas. 2° A la condition que le contexte du ỹ. 16 lui soit favorable: ce que nous ne croyons pas davantage. Il est favorable au point de vue de *prééminence* du Fils, qui est le nôtre, et non au leur, comme nous allons le montrer.

Les sociniens se sont aussi opposés à l'interprétation orthodoxe. *Socin* (Opp. Irenopoli [Amsterdam] 1656. p. 377. 595). relève aussi dans πρωτότοκος πάσ. κτίσεως l'idée de temps; mais il commence par déclarer que si l'on rapporte πάσ. κτίσεως à *la création* proprement dite, partant πρωτότοκος à la préexistence, le langage oblige nécessairement à admettre l'interprétation arienne (voy. plus haut), de sorte que le Fils est lui-même une créature. Toutefois cette préexistence elle-même ne lui paraît pas enseignée. Il prétend que κτίσις doit s'entendre de *la création nouvelle* opérée par Christ, « in qua Christus vere, non dignitate tantum, sed tempore quoque, ut res creata, omnes res creatas antecedit. » Cette création nouvelle est souvent mentionnée dans l'Écriture, Éph. 2, 15. Ap. 3, 14. Éph. 3, 9. 2 Cor. 5, 17. Rom. 8, 19. Gal. 4, 15. Éph. 2, 1. 10. 4, 24. Col. 3, 10. Jaq. 1, 18. Τὰ πάντα qui suit ne s'entend pas d'une manière absolue de l'univers; mais il est restreint par le contexte et s'entend de tous les êtres qui sont les objets de la création nouvelle[1].

[1] Le sens de *creatio nova* donné à κτίσις se rencontre déjà dans *Greg. Nyss.*, *Basile* et *Chrysostôme* (Voy. *Suicer*, Thes. II, p. 880) à côté de l'interprétation orthodoxe. C'était, d'après Heumann, une *mystica interpretatio*, par laquelle ils cherchaient à repousser l'interprétation arienne

Si l'on objecte à Socin que Christ est appelé μονογένης (*unigenitus*), non πρωτόκτιστος υἱὸς τοῦ θεοῦ (*creatus* Dei filius), il répond que ces deux expressions ne sont pas contradictoires et qu'elles se peuvent admettre toutes deux suivant le point de vue. Quand on veut parler de Christ comme Fils, on dit qu'*il est engendré*, ce qui n'empêche pas que, lorsqu'on veut parler simplement de son existence (quatenus simpliciter est) on ne puisse dire qu'*il est créé*. Il n'en est pas autrement de nous ; « quatenus simpliciter sumus, *creati* dici possumus ; quatenus filii Dei sumus, *geniti* seu *nati* dicimur, et quidem ex ipso Deo. Jean 1, 13. Jaq. 1, 18. 1 Jean 2, 29, 5, 1. » — En résumé, cela revient à dire que le Fils est le πρωτότοκος πάσ. κτίσεως, en ce sens qu'il préexiste à la création ou transformation opérée dans le monde par l'évangile et qu'il est à la tête de cette création (De même *Sam. Crell,* comm. *Schlichting, Catéch. de Racow*, 167, p. 318, éd. Œder).

Cette explication repose tout entière sur le sens de « *creatio nova* » donné à κτίσις et qui a été admis par *Grot.*, *Wettst.*, *Justi, Nœsselt, Ernesti, Teller*[1], *Rosenm.*, *Heinrichs*, *B.-Crus.*, *Schleiermach.*, *Meier*, comm. Éph. p. 41. Elle est si manifestement contraire au contexte, que nous n'entrerons pas dans la réfutation d'un semblable point de vue (voy. *Bæhr*, p. 66. 76-81. *Meyer*, p. 203). Il nous suffit de l'avoir mentionné pour mémoire.

ỳ. 16. Ὅτι, *attendu que, parce que, car :* Paul justifie ce qu'il vient de dire, que le Fils est « le premier-né de toute créature. » — ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα: ἐν αὐτῷ a l'accent,

qui mettait le πρωτότοκος au rang des « créatures. » « Alias si πρωτότοκος κτίσεως ad primam creationem referas, videris Christum in creaturis ponere » (*Wettstein*, h. l.).

[1] *Carol. Justi*, dans Vermischte Abhandlungen üb. wichtige Gegenstænde d. theol. Gelersamkeit. Zweite Sammlung. Halæ, 1798. *Aug. Nœsselt.* Prolus. de una Dei in cœlis terrisque familia, etc. Halae, 1803. *Aug. Ernesti*, Dissert. de conjunctione rerum cœlestium et terrestrium, ad Eph. I et Col. I, in opusc. Theolog. 1773. 1792. *Abr. Teller,* im Wœrterbuch. Artikel « Himmel. » 1772.

comme c'est naturel, puisque ceci doit justifier le πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Seulement, on est surpris qu'il ne figure pas comme sujet (= ὅτι αὐτὸς ἔκτισε τὰ πάντα, « *attendu qu'il a tout créé,* ») ce qui eût été très clair — et que Paul ait cru devoir changer le sujet en tournant par le passif; peut-être en découvrirons-nous plus tard le motif. Κτίζειν signifie « *créer.* » *Schleiermacher* (St. Krit., 1832, p. 508), dans l'intérêt d'une interprétation morale du passage, conteste à tort cette signification qui est justifiée par une foule d'exemples de l'Ancien Testament, des Apocryphes (voy. Grimm, Lexic.) et qui est la seule usitée dans le Nouveau Testament (Marc 13, 19. Rom. 1, 25. 1 Cor. 11, 9. Éph. 3, 9. Col. 3, 10. 1 Tim. 4, 3. Ap. 4, 11. 10, 6 = ποιήσας, 14, 7 — et même figurément, Éph. 2, 10. 15. 4, 24, comp. Ps. 51, 10). Il ne veut lui accorder que la signification de « *fonder,* » établir en vue de la conservation et du développement futur, sens que κτίζειν a aussi (Herod. 1, 149. 167. 168. Thuc. 1, 100. Eschyl., Coeph. 484. Soph. Antig. 1088. Pind. Ol. 6. 216. 3 Esdras. 4, 53), mais qui ne saurait être admis ici à cause du πάσης κτίσεως et de l'absolu τὰ πάντα. L'Aor. passif (voy. *Winer*, Gr., p. 255), fait allusion à un acte historique passé, l'acte même de la création.

Ce qui surprend, c'est l'expression ἐν αὐτῷ, « c'est *en lui* que toutes choses ont été créées. » Elle ne signifie pas : « c'est *par lui* que toutes choses ont été créées, » comme s'il en était l'auteur; il faudrait ὑπ' αὐτοῦ et même s'il n'en était que l'instrument, Paul aurait dit δι' αὐτοῦ. Ἐν αὐτῷ ne saurait être le simple équivalent de δι' αὐτοῦ (voy. *Winer*, Gr., p. 364. Contre *Chrys.*, *Ecum.*, *Theoph.*, *Ambros.*, *Érasme*, *Mél.*, *Bullinger*, *Bèze*, *Davenant*, p. 90, *Grot.*, *Hammond*, *Leclerc*, *Estius*, *Corn.-L.*, etc., *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Usteri*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Thomasius* [1]); il doit avoir une valeur particulière, puisque

[1] *Meyer* et *Braune*, tout en reconnaissant qu'il y a une différence, en viennent en définitive à ne voir dans ἐν αὐτῷ que *la cause instrumentale*.

nous le voyons figurer encore ỳ. 17 (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε) et que c'est pour le mettre en relief que Paul a changé le sujet en tournant par le passif et l'a jeté en avant. Quel est donc son sens précis? Ἐν αὐτῷ (comp. Act. 17, 28. Gal. 2, 17) indique que le Fils est comme *la base* sur laquelle repose l'acte de la création; il n'a pas eu lieu en dehors de lui, d'une manière indépendante de lui, mais il a été réalisé en lui, comme son fondement; il est à la base de la création. Cela même n'est pas encore clair, car cette expression ne met pas en lumière *comment* et *à quel titre* il est à la base de la création [1]. Nous pensons tirer quelque lumière sur la pensée de Paul de ce qu'il dit à la fin du verset, où τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται est, à la différence près de ἐκτίσθη et ἔκτισται, une sorte de reprise de ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα.

Arrêtons-nous un moment ici.

Ce verset renferme, de l'avis de tous les commentateurs,

[1] Un certain nombre de commentateurs poursuivent leur théorie ontologique pour expliquer *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. Baehr*, p. 69 : « L'infini, qui ne se manifeste pas seulement à l'extérieur dans son Fils, mais se contemple éternellement lui-même en son Fils et a conscience de soi en lui (!), conçoit aussi ses plans *en lui* (*ἐν αὐτῷ*), et comme tout a été créé par lui (*δι' αὐτοῦ*), il a dû auparavant *avoir tout créé en lui* (*ἐν αὐτῷ*), avec lui. De même l'artiste crée d'abord son œuvre *en lui-même, dans sa sagesse*, puis il la crée, la réalise *par* (*διά*) cette même sagesse. » *Olshausen*, p. 337 : « Tout a été créé *en lui*, c.-à-d. le Fils de Dieu est le monde intelligible, le *κόσμος νοητός*, les choses mêmes, idéalement [idea omnium rerum], il les porte *en lui*. Dans la création, elles sortent de lui pour prendre une existence propre, et, à la consommation, elles retournent à lui (*εἰς αὐτόν*). » De même *Kleukler, Néander*, Pfl., p. 618. *Bœhmer, Beyschlag* (St. Krit., 1860, p. 447), *Schenkel, Reuss*, etc. Cette théorie ontologique appartient aux philosophes, à Platon, à Philon, etc.; mais à l'apôtre Paul, jamais. Du reste, il n'est pas difficile de s'en convaincre. Quand Paul dit *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*, ce *ἐκτίσθη* se rapporte positivement à l'acte historique de la création, et nullement à une conception anticipée de cet acte dans le Fils. Il n'y a rien de plus antipaulinien que cette manière de vouloir transformer Paul en philosophe et que d'asseoir le christianisme sur une base métaphysique.

une justification de fait que le Fils de Dieu est « le premier-né de toute créature. » Ceux qui admettent que πρωτότοκος πάσ. κτίσεως doit s'entendre dans le sens de la préexistence — et c'est presque l'unanimité des commentateurs — prétendent que Paul justifie cette préexistence par le fait que « toutes choses ont été créées par lui ; le Fils a tout créé, donc il existe *avant* toutes choses. » Mais il saute aux yeux que la preuve va bien au delà et qu'en déclarant que « toutes choses ont été créées en lui, » qu'il est le fondement sur lequel repose toute la création, c'est bien plutôt sa *prééminence*, sa *dignité souveraine* sur toute créature qui est justifiée, car devant ce fait immense, l'idée de la préexistence n'est qu'un détail, un simple corollaire qui va de soi[1]. Le Fils a tout créé, donc il est supérieur à toute créature ; voilà la vraie pensée. Cela est si juste que nous allons voir Paul développer ce mot « toutes choses » (τὰ πάντα) en entrant dans le détail, par l'énumération des êtres de l'ordre le plus élevé dans la création, ce qui ne peut avoir d'autre but que de statuer *la prééminence* du Fils sur ces êtres mêmes, partant sur toutes les créatures, tandis qu'une telle énumération ne se comprend pas s'il ne s'agit que de justifier la préexistence du Fils de Dieu. Notre interprétation, qui voit dans l'expression de πρωτότοκος l'idée de *supériorité*, de *prééminence*, se trouve ainsi pleinement confirmée.

τὰ πάντα, « *tout, toutes choses,* » a un sens plus absolu que πάντα, « *tout* en général » (voy. Éph. Comm. 1, 23). Il est déterminé ici par les deux catégories τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ

[1] Aussi voit-on les commentateurs laisser l'idée de préexistence sur l'arrière-plan et mettre en avant « la haute dignité » de Christ. *Calvin :* « Ainsi il colloque le Fils au plus haut degré d'honneur, afin qu'il ait la prééminence, tant sur les anges que sur les hommes. » *Bèze :* ut ex Spirituum præstantissimorum collatione, intelligamus quam infinita sit Christi præstantia. » *Olsh.* p. 338. 340. *Schenkel*, p. 177. *Bleek*, p. 46. *Braune*, p. 188. *Weiss*, p. 455. *Thomasius*, p. 67, etc.

ἐπὶ τῆς γῆς, « *toutes choses,* » savoir « *les choses qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre.* » Il en est de même ỳ. 20, avec cette différence que Paul met ici τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς le premier, parce que sa pensée se porte tout d'abord sur ce qu'il a de plus élevé, comme la suite le montre ; tandis que, au ỳ. 20, elle se porte tout d'abord sur τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.

Nous trouvons une expression analogue Ap. 10, 6 : ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ (Cf. Néh. 9, 6), et les commentateurs, en général, pensent que la formule de Paul, quoique moins développée, a au fond la même valeur (Cf. 1 Chr. 29, 11) en ce sens qu'elle comprend l'univers entier (τὰ πάντα), partant le ciel et la terre eux-mêmes ; d'autant plus qu'il s'agit de la création (*Hammond, Estius, Usteri, Olsh., Schenkel, Bleek, Braune, Thomasius,* etc.). Cependant, tout en laissant à τὰ πάντα son sens absolu, on peut remarquer que dans le développement qui lui est consacré, la formule de Paul est plus restreinte, puisque τὰ πάντα est déterminé par l'apposition τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ce qui nous montre, comme pour πάσης κτίσεως, que Paul porte son attention, non sur la terre et les corps célestes proprement dits, mais plutôt sur les êtres qui sont au ciel et sur la terre, les êtres célestes et les êtres terrestres, les anges et les hommes (Cf. ỳ. 20. Éph. 1, 10). Cela même cadre mieux avec la division suivante τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα. Non content, en effet, d'avoir déterminé τὰ πάντα par les lieux que choses et êtres occupent, Paul les détermine et les classe par leur nature. Pourquoi ? Quel besoin s'en fait sentir ? Il nous paraît qu'il tient à énumérer les êtres qui occupent les plus hautes positions dans la création, et cette distinction n'a d'autre but que d'y conduire. En conséquence nous soupçonnons qu'il a le désir d'établir expressément la prééminence de Christ sur toutes choses, même sur ce qu'il y a de plus élevé dans la création, *les êtres célestes* eux-mêmes, par opposition aux faux doc-

teurs qui, dans leurs spéculations transcendantes, se préoccupaient beaucoup des anges (2, 18), leur assignaient dans la création une position supérieure et à Christ une position inférieure, renversant ainsi la vérité évangélique (voy. Introd., p. 65). — Τὰ ὁρατά, « *les choses visibles*, » répond à τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ce sont les êtres qui sont sur la terre, en particulier les hommes, comme τὰ ἀόρατα, « *les choses invisibles*, » répond à τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; ce sont les êtres qui sont dans le ciel, les êtres célestes, comme Paul le fait bien voir par l'énumération qu'il en donne immédiatement, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, etc. Il nous montre de nouveau que, sous ce pluriel abstrait et absolu τὰ πάντα (voy. Éph. 1, 10), ce qui le préoccupe au fond, ce sont les êtres, bien plus que les mondes et les choses proprement dites (*Calv.*, *Beng.*, *Wettst.*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Huther*, *De W.*).

Suit une énumération des êtres invisibles et célestes que Paul a en vue : εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι. La forme disjonctive indique qu'il n'y a pas de différence entre eux sous le rapport de la création : tous tant qu'ils sont, depuis les premiers jusqu'aux derniers, « *ont été créés en lui.* » Ordinairement les êtres célestes sont désignés par le nom de ἄγγελοι avec ou sans θεοῦ ou κυρίου : c'est le nom générique (ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι, *les anges et les hommes*, 1 Cor. 4, 9), parce qu'on les envisage comme des « messagers » porteurs ou exécuteurs des volontés divines (Ps. 103, 20. 21. Luc 1, 19), en un mot comme des « esprits servants » (πνεύματα λειτουργικά, Hb. 1, 4-14). Au lieu de se contenter de cette désignation générale, Paul entre dans une énumération où il les fait figurer sous trois désignations diverses pour bien accentuer la supériorité de Christ sur tous les anges, quelque nom qu'on leur donne et quelque dignité ou autorité qu'on leur suppose, afin d'établir la suprématie de Christ.

Ces noms divers sont empruntés à nos idées de gouvernement terrestre, pour exprimer la dignité et la puissance des

êtres célestes. Οἱ θρόνοι, prop. « *les trônes,* » désignent symboliquement « *les Majestés,* » c'est-à-dire les anges d'un rang supérieur ; peut-être ceux qu'on dit être admis devant la face de l'Éternel (Cf. Tobit 12, 15. Luc, 1, 19. Mth. 18, 10). Αἱ κυριότητες (Vulg : dominationes), « *les Seigneuries,* » est un titre qui semble aussi indiquer un rang supérieur (κυριότης, Jud. 8. Cf. 2 Pier. 2, 10). Αἱ ἀρχαί (Vulg : principatus) et αἱ ἐξουσίαι (Vulg : potestates) sont des noms synonymes : le premier désigne ceux qui sont à la tête, qui commandent et gouvernent ; le second, *les Autorités*, c'est-à-dire les pouvoirs constitués. On pourrait y ajouter αἱ δυνάμεις (Vulg.: virtutes), « *les puissances,* » nom qui rappelle la puissance qui est leur partage (δυνατὸς ἰσχύϊ, Ps. 103, 20), mentionnées Éph. 1, 21.

Ces noms abstraits (abstr. p. concr.) soit au singulier (Éph. 1, 21. 1 Cor. 15, 24), soit au pluriel, désignent collectivement les êtres célestes, sauf pourtant θρόνοι et κυριότητες. Comme ces noms sont divers, on pourrait en inférer qu'ils indiquent des *classes* distinctes, sans toutefois que nous puissions rien dire sur la nature de ces classes ou sur leurs rapports entre elles. Cela n'est pourtant pas certain. Nous pouvons seulement observer que ἀρχαί et ἐξουσίαι (sauf Rom. 8, 38 : ἄγγελοι καὶ ἀρχαί. 1 Pier. 3, 22 : ἄγγελοι καὶ ἐξουσίαι) vont ordinairement ensemble (Éph. 1, 21. 3, 10. Col. 1, 16. 2, 10) et désignent parfois à elles seules et d'une manière générale les puissances célestes (Col. 2, 10. Éph. 3, 10), — que δυνάμεις s'y joint comme troisième terme (1 Cor. 15, 24. Éph. 1, 21. 1 Pier. 3, 22) et paraît n'être qu'une expression synonyme, — enfin que θρόνοι et κυριότητες figurent ensemble (sauf Jud. 8, comp. 2 Pier. 2, 10) dans deux passages (Col. 1, 16. Éph. 1, 21) où Paul accumule les noms d'une manière rhétorique et comme les titres (Cf. 1 Cor. 15, 24) d'anges occupant un rang supérieur.

L'idée d'un ordre hiérarchique n'est peut-être pas étran-

gère à Paul. Cela semble ressortir de la distinction entre ἄγγελοι et ἀρχάγγελοι (1 Thess. 4, 16. Cf. dans l'Ancien Testament Josué 5, 13). On peut même remarquer (cont. *Hofm.*, Comm. Éph., p. 51) que dans notre passage, Paul semble suivre une gradation (*climax descendens*) en allant du supérieur à l'inférieur (θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι), comme s'il voulait indiquer par là que tous, sans exception, des plus élevés jusqu'aux moindres, « ont été créés en lui ; » tandis que, dans Éph. 1, 21, conformément au contexte, il suit la gradation inverse (*climax ascendens*) en s'élevant de l'inférieur au supérieur (ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες). Θρόνοι et κυριότητες désigneraient-ils les ἀρχάγγελοι ? Du reste, nous ne pouvons pas savoir sur quoi se fonde cet ordre hiérarchique, d'autant plus que les degrés n'en sont pas marqués d'une manière spéciale, ni à quoi il correspond, car Paul ne s'en explique nulle part ; il parle comme si ses lecteurs étaient au courant de ce qu'il veut dire[1]. Il est inutile de vouloir chercher des lumières dans les théories rabbiniques

[1] *Baur*, (Paulus, p. 422) remarque qu'il y a ici et Éph. 1, 21, une énumération et une classification des anges inconnues aux autres épîtres de Paul, où les noms de θρόνοι et de κυριότητες ne se rencontrent pas. Ce qui lui suggère la pensée que cela est emprunté à quelque système gnostique d'un temps postérieur, et il fait sur ce point des rapprochements avec le système de Valentin. Mais la position de Paul ici est bien différente de celle des autres épîtres, et les doctrines qu'il combat sont de tout autre nature que celles contre lesquelles il a lutté jusqu'ici. Comme il veut marquer la supériorité de Christ sur tous les êtres créés, même sur les êtres célestes, par opp. aux doctrines des faux docteurs de Colosses, il est tout naturel qu'il fasse une sorte d'énumération de ces êtres en y faisant figurer les noms les plus élevés, et il n'a pas besoin d'aller les emprunter aux systèmes gnostiques postérieurs, puisque nous les retrouvons dans le N. T. On peut même remarquer que le nom de θεότητες, usité plus tard, mais inusité à cette époque, n'y figure pas. Ce sont les gnostiques, qui, ne trouvant rien dans l'enseignement ecclésiastique pour appuyer leurs doctrines, ont cherché dans les écrits apostoliques quelques passages qu'ils se sont efforcés d'adapter à leurs enseignements par des interprétations arbitraires et en les détournant de leur sens réel ; ce qui n'a rien de surprenant.

ou autres, car elles ne correspondent pas à l'enseignement de Paul[1].

La raison du *πρωτότοκος πάσ. κτίσεως* est donnée (*ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη... εἴτε ἐξουσίαι*); mais Paul, s'étant allongé dans les détails du *τὰ πάντα*, sent le besoin de reproduire son affirmation sur le Fils et le monde, et dit : *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*, qui est la reproduction au fond de *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* (cont. *Hofm.*, p. 17). Seulement, à l'Aor. passif, qui se rapporte à l'acte historique de la création, il substitue le parf. passif (*ἔκτισται*), qui indique ce qui a été fait et demeure fait, le résultat produit qui est là sous nos yeux (= toutes choses ont été créées et sont là créées); *Winer*, Gr., p. 255. De plus, il remplace *ἐν αὐτῷ* par un équivalent *δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν*, qui éclaircira sa pensée et lui permettra de reprendre un peu plus loin *ἐν αὐτῷ*, qui paraît la rendre exactement (*Beng.*, *Olsh.*, *Huther*, p. 99. 106. *Ewald*, *Schleiermach.*, p. 518, *Schenk.*, *Weiss*, p. 456). *Meyer* (de même *Winer*, Gr., p. 390, *Bleek*, *Braune*, *Thomasius*) pense que le rapport exprimé par *ἐν αὐτῷ*, n'est repris que par le côté *instrumental* (*δι' αὐτοῦ... ἔκτισται*), en sorte que *εἰς αὐτόν* introduit une considération nouvelle, qui se retrouve plus loin, ỷ. 17 : *καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*. Mais l'union même de *δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν*, le parallélisme entre *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα* et *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν ἔκτισται*, et le fait que le second n'est qu'une reproduction du premier, montrent assez que les deux expressions ne doivent pas être scindées, ce qui est confirmé par la reprise de *ἐν αὐτῷ* au ỷ. 17 : *καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε*.

δι' αὐτοῦ signifie prop. « *par lui*, *par son moyen*, » et tous les commentateurs unanimement[2] l'entendent dans le sens

[1] Voy. *Fritzsche*, Comm. Rom. II, p. 226.

[2] *Steiger* entend « par lui » comme auteur = *ὑπ' αὐτοῦ*: ce qui est inadmissible.

instrumental, quoique l'on puisse fort bien être le moyen, sans être pour cela l'instrument. A les entendre, Dieu serait l'auteur premier de la création, celui qui l'a conçue et voulue, le créateur idéal; Christ serait l'instrument, l'agent, celui qui l'a réalisée, le créateur réel. Pour illustrer δι' αὐτοῦ et en préciser la portée, — en même temps que pour montrer que cette pensée n'est pas nouvelle en Paul, — ils s'appuient de 1 Cor. 8, 6 : ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν, καὶ εἷς κύριος Ἰησ. Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ : Dieu est la cause suprême (ἐξ οὗ), l'auteur premier de la création; Jésus est le moyen, ou (selon eux) l'agent (δι' οὗ) qui réalise la pensée de Dieu. Ils ont raison de faire ce rapprochement; seulement ils sont incomplets. Il faut rapprocher aussi Rom. 11, 36 : ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, où Dieu est représenté, non seulement comme celui *de qui* (ἐξ οὗ), mais *par qui*, *par le moyen de qui* (δι' οὗ) tout vient, et où l'expression δι' αὐτοῦ est d'autant plus importante qu'elle est encadrée entre ἐξ αὐτοῦ et εἰς αὐτόν, — et se demander comment ces deux déclarations peuvent s'harmoniser : Si Dieu a tout créé par lui-même (δι' αὐτοῦ), il n'a pas tout créé par Christ, et s'il a tout créé par Christ (διὰ Χριστοῦ), il n'a pas tout créé par lui-même. Les commentateurs n'abordent pas cette difficulté, et pourtant elle est très grave; la solution s'en impose d'autant plus qu'elle se complique, comme on va le voir, de celle de εἰς αὐτόν. Enfin il faut faire entrer en ligne de compte les passages où Paul enseigne positivement que « *Dieu a créé toutes choses* » (Éph. 3, 9 : θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας. 1 Tim. 4, 3. 4. Comp. les discours de Paul, Act. 14, 15. 17, 24), où il l'appelle d'une manière absolue « *le créateur* » (Rom. 1, 25), et l'univers, « *ses ouvrages* » (Rom. 1. 20). Ces déclarations ne permettent pas l'idée d'un intermédiaire créateur, car elles se rapportent, non à la conception de l'idée et du plan de la création, mais à l'exécution elle-même. Nous ne pouvons nous empêcher

de croire que toutes ces déclarations doivent s'harmoniser dans l'esprit de Paul et que ce n'est pas pénétrer au fond de sa pensée que de s'arrêter à une interprétation qui n'aboutit qu'à mettre en présence ces déclarations d'une manière contradictoire.

La solution de cette question est d'autant plus désirable qu'elle est d'un intérêt général et de la plus haute gravité. On ne peut se dissimuler, en effet, que cette interprétation qui fait de Christ l'agent de la création, ne soit un enseignement entièrement nouveau, qui va s'achopper à l'enseignement ancien. L'Ancien Testament, de la première page à la dernière, nous présente Dieu comme le créateur du monde, non pas seulement parce qu'il l'a conçu et voulu, mais parce qu'il l'a réalisé lui-même et sans aucun intermédiaire. Le Nouveau Testament, à son tour, nous tient le même langage, soit dans les évangiles (Mth. 19, 4. Marc 10, 4. 6. 13, 19. Luc 11, 40), soit dans les Actes (4, 24. 7, 50), soit dans les épîtres (1 Pier. 4, 10. 2 Pier. 3, 5), soit surtout dans l'Apocalypse (3, 14. 4, 11. 10, 6. 11, 7. 14, 17). Ce sont là des éléments trop graves dans la solution du problème pour n'en pas tenir compte et les passer purement et simplement sous silence[1].

[1] Les commentateurs (*Bleek*, p. 43. Comm. Héb., p. 41, *Meyer*, p. 205) se contentent de renvoyer à deux passages du N. T. où l'idée d'un intermédiaire créateur se rencontre, Jean 1, 2. Hb. 1, 2. Mais ces déclarations d'auteurs différents et d'écrits postérieurs à ceux de Paul, ne font absolument rien pour Paul lui-même. Ils ne nous disent pas comment Paul peut, sans se contredire, statuer dans notre passage l'existence d'un intermédiaire et enseigner couramment dans ses autres écrits et dans ses discours que Dieu a lui-même créé le monde, qui est son ouvrage. De plus, Jean 1, 2 et Héb. 1, 2, en parlant d'un intermédiaire créateur, prêtent le flanc, relativement à l'A. et au N. T., aux mêmes objections que le passage de Paul, en sorte que, bien loin de résoudre ces objections, il les laissent subsister tout entières et ne font sentir que plus vivement le besoin d'une solution. Le même travail que nous réclamons pour le passage de Paul doit être fait pour le Prologue de Jean

Du reste, δι' αὐτοῦ n'épuise pas la pensée renfermée dans ἐν αὐτῷ, Paul ajoute καὶ εἰς αὐτόν, « *et en vue de lui, pour lui,* » comme but et fin. Ainsi, quand Paul dit que c'est « *en lui* que toutes choses ont été créées, » la pensée de dépendance qui est exprimée par ἐν αὐτῷ se trouve comprise dans cette double idée que « toutes choses ont été créées *par lui,* » qui en fut le *moyen* (les commentateurs disent l'agent) et « *pour lui, en vue de lui,* » qui est le *but* ou la *fin* de la création. La pensée est sans doute plus précise, mais elle soulève de graves difficultés qui nous la rendent fort obscure. Le même phénomène que nous avons remarqué à propos de δι' αὐτοῦ, se renouvelle pour εἰς αὐτόν. Si Jésus est le moyen et spécialement, selon les commentateurs, l'instrument de la création, comment peut-il en être le but et la fin? La création a-t-elle été faite pour Christ, ou Christ pour la création? Bien plus, comment l'enseignement de Paul s'harmonise-t-il avec lui-même, puisque Paul dit ailleurs que *Dieu* est le but et la fin de la création? car c'est positivement enseigné Rom. 11, 36 : ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα; Dieu est l'origine, le moyen et le but de toutes choses. Et même dans un passage analogue (1 Cor. 8, 4 : ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς, ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν, καὶ εἷς κύριος Ἰησ. Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ), Paul attribue à Dieu le εἰς αὐτόν pour n'accorder à Jésus-Christ que le δι' αὐτοῦ. Ce sont là pour εἰς αὐτόν, comme pour δι' αὐτοῦ, des difficultés fort graves et l'on est surpris que des commentateurs qui considèrent Paul comme l'auteur de l'épître les passent sous silence[1].

et pour l'épître aux Hébreux. C'est d'autant plus nécessaire que ces auteurs ne paraissent pas partout d'accord avec eux-mêmes (Jean 1, 2. Comp. Apoc. 3, 14, etc. Hb. 1, 2. Comp. 2, 10 : *δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα.* 11, 1).

[1] *Olshausen* seul y touche en passant. « Cette difficulté, dit-il, s'explique suffisamment par ce fait que toutes les relations de la Trinité se peuvent attribuer à chacune des trois personnes divines, parce qu'elles sont de véritables personnes et qu'elles portent la vie en elles-mêmes »

Aussi longtemps qu'elles ne sont pas résolues, toutes leurs interprétations sont compromises.

Par contre, *Mayerhoff*, p. 69, *Baur* (Paulus et Neutest. Theol., p. 257), *Kœstlin* (Lehrbegriff d.Johann., p. 356), *Schwegler*, p. 301, *Holtzmann*, p. 228. 229, s'en prévalent pour affirmer que ce double rapport dans lequel δι' αὐτοῦ et εἰς αὐτόν mettent Christ, comme créateur, avec la création, n'est pas une simple modification des pensées de Paul, mais les dépassent jusqu'à la contradiction. En conséquence ils y voient une preuve évidente d'inauthenticité, un développement dans la doctrine qui atteste une main différente de celle de Paul, et un temps postérieur à celui de l'apôtre. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin.

Quant à εἰς αὐτόν, la plupart des commentateurs se bornent d'abord à dire que « Christ est la fin et le but de la création, » sans déterminer la valeur et la portée de cette expression; quelques-uns seulement affirment d'une manière générale que c'est pour sa gloire (εἰς αὐτόν = in honorem ejus, *Socin*, *Crell*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Wolf*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Flatt*), sans considérer qu'il s'agit d'un rapport personnel. Néanmoins ils sont tous finalement obligés de définir leur pensée, à cause du καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε qui suit, ỳ. 17, et qui attribue à Christ (à leur sens du moins) « le gouvernement de toutes choses. » En conséquence ils affirment que Christ est le but de la création en tant que cette création a pour fin *la prééminence suprême, la souveraine domination du Fils sur l'univers*. « Tout a été et est « créé, dit *Meyer*, *pour être dans la dépendance de Christ*, « en sa qualité de gouverneur du monde (συνέστηκε) et *pour*

(p. 339). — Mais qui ne voit que les relations dont il est ici question se rapportent, non à la Trinité en général, mais spécialement à telle personne relativement au monde, et que plus cette personne est « une vraie personne, » moins on peut l'attribuer aux autres. Ce transfert n'est pas possible.

« *servir à sa volonté et à son but* (εἰς αὐτόν, comp. Éph. 1, « 23. 4, 10. Phil. 2, 9). La destination finale du monde rap- « portée à Dieu, est rapportée ici à Christ, et avec raison : « comme il a été l'organe de Dieu dans la création, il a été « chargé de gouverner le monde, *lui à qui la* κυριότης τῶν « πάντων *a été donnée* (Mth. 28, 18. Phil. 2, 9. 1 Cor. 15, « 27). » C'est au fond le sentiment de *Chrys.*, *Theod.*, *Theoph.*, *Ecum.*, etc., *Calv.*, *Bèze*, *Davenant*, p. 95-99, *Hammond*, *Estius*, *Wolf*, *Bæhr*, *Usteri*, *Néander*, Pfl., p. 618, *Osiander*, p. 146, *Mayerhoff*, p. 69, *Olsh.*, *Steiger*, p. 157, *DeW.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Bleek*, *Weiss*, p. 456, *Thomasius*, *Immer*, p. 373, *Reuss*, etc. Ceux qui, comme les sociniens, ne voient dans κτίσις que la « creatio nova, » restreignent cette domination au royaume de Dieu, à l'Église ; quelques-uns y comprennent les anges (*Socin*, *Crell*, *Grot.*, *Wettst.*, *Rosenm.*, *Schleiermach.*, *B.-Crus.*).

ỳ. 17. En face du τὰ πάντα qui a été créé, Paul pose le Fils dans sa grandeur suprême, telle qu'elle résulte de ce qu'il vient de dire. Il relève sa personnalité par le pronom αὐτός (καὶ αὐτός εστι *et lui* — le Fils dont il vient de parler, *il est*... = et ipse. Voy. *Winer*, Gr., p. 142, *Fritzsche*, Comm. Mth., p. 47, cont. *DeW.*) — et sa grandeur par deux traits, ἐστι πρὸ πάντων et τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε. — Le premier trait, ἐστι πρὸ πάντων, est au fond la reproduction de l'idée renfermée dans πρωτότοκος πάσ. κτίσεως, et présente la même difficulté, parce que πρό, gén., peut se rapporter au temps : « *et lui, il est avant toutes choses*, » c'est-à-dire antérieurement à toutes choses (= πρότερος πάντων, Sir. 1, 4), et c'est l'avis de la presque unanimité des commentateurs, — ou se rattacher à l'idée de supériorité de rang (eminentia, qua alia excellit) : « *et lui, il est avant*, c'est-à-dire *en tête, au-dessus de toutes choses*, » supérieur à toutes choses (*Socin*, *Crell*, *Grot.*, *Nœsselt*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Stoltz.*, *Schleiermacher*, *B.-Crus.*), comme πρὸ δούλου δεσπότης, le maître est

avant, au-dessus de l'esclave. Pind. Pyth., 4, 248 : κέρδος αἰνῆσαι πρὸ δίκας, δόλιον. Plat. Rep. 2, p. 361 E : ἐπαινεῖν πρὸ δικαιοσύνης ἀδικίαν. Menex., p. 249 E : καὶ πρόγε ἄλλων πολλῶν χάριν ἔχω τῷ εἰπόντι. Aelien, N. A., 15, 19 : τιθέμεναι πρὸ τοῦ ἡδέος τὸ σωτηρίον. Ps. 72, 17 : πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Jaq. 5, 12. 1 Pier. 4, 8 : πρὸ πάντων = imprimis (voy. *Matthiæ*, Gr., p. 1336). — Πάντων est, non au masculin (*Vulg :* ante omnes. *Tert.* cont. Marc. V. *Ambros.*, *Hilaire*, De Trin., IX. *Luth.*), mais au neutre; seulement, Paul a mis πάντων, *tout* en général, au lieu de l'absolu τῶν πάντων, répondant à τὰ πάντα.

A ce premier trait de la grandeur du Fils, Paul en rattache un second; mais ici encore, comme au ȳ. 16, il a soin de changer le sujet, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε : Συνιστάναι, prop. *mettre, placer* ensemble. En parlant de choses ou d'éléments différents, c'est les rapprocher les uns des autres (συνίστημι), les rassembler, — tantôt dans le but de les connaître, d'en tirer des déductions pour en faire sortir telle ou telle idée ; de là, *montrer* d'une manière éclatante, *signaler*, *produire au grand jour* (Rom. 3, 5. 5, 8. Gal. 2, 18, etc.), — tantôt pour les unir et en faire un tout consistant; il se rend alors par *faire, composer*, *établir, constituer*, etc. Philon, allegor. 2, p. 62 : θεὸν τὸν τὰ ὅλα συστησάμενον ἐκ μὴ ὄντων. Joseph. Antt., 12, 2. 2 : τὸν ἅπαντα συστησάμενον θεὸν καὶ ἡμεῖς σεβόμεθα. Clem.-R., 1 Cor. 26 : ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα, καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι. Le parfait συνέστηκε et l'Aor. συνέστην sont neutres avec le sens présent, *exister*, *subsister* (= consistere), 2 Pier. 3, 5 : γῆ... συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ, une terre qui existait ou subsistait par la parole de Dieu. Hérod., 7, 215 : τοῦτο δὲ συνεστήκει μεχρὶ οὗ οἱ σὺν Ἐπιάλτῃ παρεγένοντο, cela [le combat] subsista (se maintint sans débandade) jusqu'à l'arrivée des troupes d'Épialte. Plat. Rep. 7, p. 530 A : ... νομιεῖν μὲν, ὡς οἷον τε κάλλιστα τὰ τοίαυτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω ξυνεστάναι τῷ

τοῦ οὐρανοῦ δημιούργῳ, αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, celui qui voit le mouvement des astres, « croira que de même que de pareils ouvrages ont été faits si beaux, de même ils subsistent (ils continuent d'être sans que leurs éléments se disloquent) par le créateur du ciel, le ciel lui-même et tout ce qu'il renferme. » Philon, quis ver. div. hæres, éd. Mangey, p. 28 : ἐπειδὴ ὁ ἔναιμος ὄγκος, ἐξ ἑαυτοῦ διάλυτος ὢν καὶ νεκρὸς, συνέστηκε καὶ ζωπυρεῖται προνοίᾳ θεοῦ, « parce que cette masse sanguine [le corps], qui par elle-même se dissout (se décompose, se désagrége) et est morte, subsiste (= consistit opp. à se désagrége) et est animée (opp. à est morte) par la providence de Dieu. » De là καὶ τὰ πάντα συνέστηκε, *et toutes choses subsistent*, continuent d'être sans se détraquer = omnia consistunt. — ἐν αὐτῷ, non pas « *par lui, par son moyen* » (= δι' αὐτοῦ): mais « *en lui* » : comme elles ont été créées « en lui, » c'est aussi « en lui » qu'elles subsistent, qu'elles continuent d'être sans se disloquer, c'est-à-dire qu'il est la base et le fondement de leur subsistance, de leur cohésion ; elles continuent à former ensemble un tout : sans lui, elles se désagrégent ; en lui, les éléments dont elles se composent sont unis et consistants ; elles subsistent.

Qu'est-ce Paul veut dire par là? Les commentateurs, qui pensent que le Fils figure ici comme le créateur de toutes choses, rapportent ces paroles à la conservation de toutes choses, des mondes et des êtres (voy. plus haut). De là, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε, « *et toutes choses subsistent*, se conservent *en lui* » : les ayant créées, il les conserve et les gouverne, autrement tout périrait. De cette manière, Paul clot la première partie du paragraphe, relative à la création, par un fait immense, qui atteste la *suprééminence du Fils* sur toutes les créatures et la création. Il met le comble à sa grandeur, en disant qu'il est le conservateur et le gouverneur de l'univers, et nous ne sommes pas surpris que l'on ait rapproché cette déclaration de Hb. 1, 3 : « il soutient toutes choses,

l'univers, par sa parole puissante. » — « Il n'affirme pas ceci, dit *Calvin*, seulement des anges, mais aussi de tout le monde. Ainsi il colloque le Fils au plus-haut degré d'honneur, afin qu'il ait *la prééminence* tant sur les anges que sur les hommes. »

Avant de nous prononcer sur cette interprétation, nous remarquerons que cette pensée finale de la prééminence du Fils ne peut pas être venue à Paul *ex abrupto*, au moment où il écrit καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε, et que le καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων qui précède et s'y relie, doit, en conséquence, se rapporter, non à l'idée de préexistence, mais à l'idée de suprématie du Fils : « *et il est, lui, au-dessus* (πρὸ) *de toutes choses*, supérieur à tout, *et toutes choses subsistent en lui.* » Ces deux idées, « au-dessus de tout, conservant et gouvernant tout, » vont ensemble : l'idée de préexistence y serait déplacée. Nous le disons d'autant mieux, que si nous remontons régressivement, nous voyons (et les commentateurs en conviennent) que cette énumération des êtres célestes, qui précède, n'a pas d'autre but que de mettre en relief la grandeur du Fils, « *en qui*, c'est-à-dire *par qui et en vue de qui toutes choses, au ciel et sur la terre, ont été créées.* » Enfin, comme (de l'aveu même des commentateurs) αὐτός ἐστι πρὸ πάντων n'est que la reproduction, sous une autre forme, de πρωτότοκος πάσ. κτίσεως, il suit que cette dernière expression elle-même relève, non l'idée de temps et de préexistence, mais l'idée de *l'éminence suprême du Fils sur toute créature.* Notre point de vue sur ces versets se trouve ainsi complétement confirmé.

Quant à l'interprétation elle-même qui nous présente le Fils comme le conservateur et le gouverneur de l'univers, nous devons dire que si le rôle du Fils est agrandi, celui de Dieu nous paraît singulièrement diminué. « Toute la matière « de ce paragraphe, dit Thomasius, peut s'exprimer en trois « mots : *Christ*, l'image du Dieu invisible, est *le créateur*,

« *le conservateur* et *le but de l'univers.* » — Dieu a passé complètement sur l'arrière-plan. Voilà certes un enseignement de la plus haute gravité. Nous ne savons comment il se peut accorder avec l'enseignement de Paul dans ses autres épîtres, et en vérité, quand nous voyons les quelques passages auxquels *Meyer* nous renvoie — et qui ne prouvent rien — nous ne pouvons nous empêcher de croire que l'épître aux Colossiens renferme, en effet, de bien grandes nouveautés. Toutefois nous ne voulons pas entrer en débat sur ce point, nous nous bornons à dire que cette interprétation a beau avoir en sa faveur l'unanimité des exégètes, elle est tout à fait étrangère à la pensée de l'apôtre. Nous ferons remarquer que, dans cette interprétation, la signification donnée à *συνέστηκε* n'exprime pas la nuance que ce verbe renferme. Quand Paul dit : « Toutes choses subsistent (*συνέστηκε*) en lui, » il ne veut pas dire qu'elles *se conservent* en lui et qu'autrement elles *périraient*; — il veut dire qu'elles subsistent en lui et qu'autrement elles *se désagrégeraient*; que les éléments divers dont elles se composent cesseraient d'être unis et de former un tout par la cohésion des différentes parties entre elles. Cette expression présente le Fils de Dieu comme étant — non le conservateur et le gouverneur de l'univers; mais comme son principe d'unité, son centre de cohésion, celui qui fait de l'univers un ensemble, un tout consistant. D'autre part, si, comme nous l'avons vu ỳ. 16, *τὰ πάντα*, dans son universalité abstraite, vise cependant dans la pensée intime et concrète de Paul les êtres vivants qui sont au ciel et sur la terre (*τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι*, etc.), les êtres célestes et les êtres terrestres, Paul, en disant : « Il est, lui, au-dessus de toutes choses, et toutes choses subsistent en lui, » relève la position souveraine du Fils au-dessus de toutes les créatures et enseigne que c'est dans sa personne (*ἐν αὐτῷ*) que toutes les créatures, celles qui sont dans les

cieux et celles qui sont sur la terre, les êtres célestes et les êtres terrestres, trouvent le principe d'unité qui les empêche de se disloquer, de se désagréger, de manière que le ciel et la terre, l'univers (τὰ πάντα) en un mot, forme, sous le Fils de Dieu, un ensemble, un tout consistant. Nous voyons paraître ici cette idée magnifique de la royauté souveraine du Fils, mentionnée dans l'épître aux Éphésiens, 1, 10, où il est dit que Dieu, dans ses conseils éternels, avait résolu de *réunir*, de grouper (κεφαλαιώσασθαι) *toutes choses* (τὰ πάντα) *en Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre.*

Essayons maintenant de découvrir la pensée tout entière de l'apôtre.

A cet effet, mettons sous nos yeux tout le paragraphe, tel qu'il ressort de notre commentaire. « Étant pleins de recon-
« naissance pour le Père... qui... nous a fait passer dans le
« royaume du *Fils de son amour*, en qui nous avons la déli-
« vrance, le pardon des péchés, *qui est l'image du Dieu*
« *invisible, le premier-né de toute créature*, c'est-à-dire
« l'être supérieur à toute créature, *attendu que c'est en lui*
« (ἐν αὐτῷ) *que toutes choses ont été créées, celles qui sont*
« *dans les cieux et celles qui sont sur la terre, les choses*
« *visibles et les choses invisibles, soit les Majestés, soit les*
« *Seigneuries, soit les Principautés, soit les Autorités*, —
« *toutes choses ont été créées par lui* (δι' αὐτοῦ) *et en vue de*
« *lui* (εἰς αὐτόν), *et il est, lui, avant*, c'est-à-dire *au-dessus*
« *de toutes choses et toutes choses subsistent en lui* — et il
« est, lui, la tête du corps de l'Église, lui qui est, etc. »

Remarquons d'abord que jamais, dans ce paragraphe, Paul ne dit comme les commentateurs : *le Fils a créé toutes choses* (ἔκτισε τὰ πάντα); il a soin de changer de sujet en quittant la forme active pour prendre la forme passive, et sous cette forme même, il ne dit jamais : *Toutes choses ont été créées par lui* (ἐκτίσθη ὑπ' αὐτοῦ) comme auteur. Il dit que

toutes choses ont été créées *en lui, par lui* (δι' αὐτοῦ), *en vue de lui*, nous le présentant comme le *fondement*, le *moyen* (nous ne disons pas l'instrument) et le *but* de la création. Nous nous demandons à quel titre? — Est-ce comme créateur? ainsi que l'affirment les commentateurs unanimement. Nous répondons que non ; c'est comme Rédempteur. Tout est là : c'est la clef qui va nous introduire dans la vraie pensée de Paul et qui nous permettra de résoudre toutes les contradictions signalées plus haut et passées sous silence par les commentateurs. Élevons-nous à un point de vue général, afin de nous pénétrer des rapports qui existent entre la création et la rédemption et qui sont au fond de la pensée de Paul.

La création est cet acte de la volonté divine par lequel Dieu a posé le monde pour un certain but, c'est-à-dire en l'appelant à réaliser un plan éternel en lui. Ce plan éternel en Dieu, le monde doit le réaliser dans le temps et dans l'espace, d'après les lois de développement que Dieu lui a données. Ainsi le monde n'existe pas pour lui-même, d'une manière indépendante, mais il progresse vers la réalisation du plan divin : il a Dieu pour sa dernière fin, comme il l'a pour sa première cause. Dieu se présente à nous comme *l'auteur* premier et immédiat de tout ce qui existe, *par le moyen de qui* et *en vue de qui* tout existe : c'est ce que Paul écrit aux Romains, ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, « toutes choses viennent de lui, elles sont par lui et pour lui » (11, 26), et aux Corinthiens, ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς, ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, « mais il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et nous sommes pour lui » (1 Cor. 8, 6)[1].

[1] Examinons de plus près ce passage, qui est d'un grand intérêt dans notre sujet. Paul veut prouver (v. 4) qu' « *il n'existe pas* (réellement) *d'idole dans le monde; qu'il y a un seul Dieu et qu'il n'y en a point d'autre.* » Il cherche à l'établir par son raisonnement; seulement il ne s'arrête

D'autre part, ce plan éternel en Dieu que la création a pour but et qu'elle doit réaliser, ne peut être, du moins pour

pas dans son développement à l'idée de Dieu, comme on devait s'y attendre; mais il fait intervenir l'idée de *Seigneur* afin d'établir en même temps la position de Christ. Voici son raisonnement : *Bien qu'il y ait, soit dans le ciel, soit sur la terre, des êtres qu'on appelle dieux, comme effectivement il existe plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, n'importe* (ἀλλὰ après un concessif = *n'importe, néanmoins.* Rom. 5, 14. 1 Cor. 4, 15. Éph. 5, 24); *pour nous* (chrétiens) *il n'y a qu'un seul Dieu — et un seul Seigneur.* Telle est l'idée fondamentale. Seulement, il explique qui est ce seul Dieu et pourquoi il l'est; de même qui est ce seul Seigneur et pourquoi il l'est, en faisant, à chaque fois, une application aux chrétiens — « Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père » : Paul le désigne ainsi parce qu'il ne pouvait guère dire : « il n'y a qu'un seul Dieu, Dieu, » d'autant plus qu'il s'adresse à des chrétiens, pour qui Dieu est un père et qui l'appellent ainsi (Jean 6, 27 : le Père, savoir Dieu). Il ajoute que c'est le créateur, indiquant par là pourquoi il est seul Dieu : *ἐξ οὗ τὰ πάντα = il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses.* Cela même est la raison de la considération qui suit, laquelle est une application faite aux chrétiens désignés par *ἡμεῖς*. Le *καὶ* indique qu'il n'y a aucune opposition quelconque entre *τὰ πάντα* et *ἡμεῖς* (cont. *Godet.* Comm. Cor. II, v. p. 16), « *et nous* (chrétiens, qui ne connaissons que ce seul Dieu, notre créateur) *nous sommes en vue de lui* » : Dieu étant l'origine de tout est le but de tout; tout vient de lui et tout y doit tendre; il est la fin de la création (Comp. Rom. 11, 36 : *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*). Le chrétien doit comprendre que toute son existence doit tendre vers Dieu, partant lui être consacrée. — De même : « *il y a un seul Seigneur, Jésus-Christ,* » et Paul indique qu'il est le seul Seigneur en y ajoutant : *δι' οὗ τὰ πάντα,* « *par le moyen de qui sont toutes choses,* — non pas, comme l'affirment unanimement les commentateurs (sauf *Steiger*, p. 156. *Baur*, p. 627) en tant qu'instrument ou agent de la création, ce qui serait en pleine contradiction avec Rom. 11, 36, mais en tant que rédempteur. La rédemption, comme nous le montrons, est le moyen de la création : c'est comme rédempteur que Jésus-Christ est le seul Seigneur, Notre-Seigneur. Cela même est la raison de la considération qui suit, laquelle est une application faite aux chrétiens — *καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ,* « *et nous* (chrétiens, qui ne reconnaissons que ce seul Seigneur, notre rédempteur) *nous sommes par lui* » : le chrétien doit comprendre que toute son existence est par le moyen de Jésus-Christ, partant doit lui-être soumise. En dehors du Père, qui est le créateur, et de Jésus-Christ, qui est le rédempteur, le chrétien ne connaît ni dieu, ni seigneur. — Paul a donc bien démontré que, *pour nous*

ce qui concerne la créature raisonnable et libre, l'homme, centre de la création terrestre, que son bonheur final par la sainteté. Arriver à la possession de la Vie, du bonheur éternel par la perfection, c'est bien l'idée que nous fournit la Révélation sur le plan de Dieu. Mais le fait de l'apparition du péché dans le monde et de son règne croissant chez les hommes, nous montre que ce plan de Dieu ne peut être réalisé que par le moyen de la rédemption. C'est à cet effet que le principe rédempteur, la Grâce, est introduite ici-bas, et il doit s'étendre sur le monde entier. Paul parle à mainte reprise dans ses lettres (Rom. 8, 28. 30. 9, 11. 16, 25. 26. 1 Cor. 2, 7. Éph. 3, 11. 1 Tim. 1, 9), et particulièrement Éph. 1, 4-11, d'un projet ou plan (πρόθεσις) que Dieu a conçu de sauver les hommes pécheurs par Jésus-Christ son fils : c'est le mystère tu ou caché durant de longs siècles, mais révélé ou manifesté au temps voulu par la venue de Jésus-Christ (Rom. 3, 21. 22. 16, 25. 2 Tim. 1, 9. Éph. 1, 9. 10). Ce plan ou projet, qui est tout entier le fruit de l'amour de Dieu et l'effet de sa pure grâce (2 Tim. 1, 9. Éph. 1, 4. 11. 2, 4), a été conçu avant la création du monde; il est connexe à la pensée de la création, dont on ne saurait le détacher (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., V, 21. I, p. 525-530). Dieu, en posant dans son plan de création le mal comme possible, a dû en prévoir la réalisation, partant y pourvoir, de manière à ce que le dernier mot du développement lui appartînt et que ses vues sur l'humanité aboutissent. Dès que le mal entrait dans le plan de Dieu comme possible, il devait y entrer aussi comme échéant, et c'est ce que la Révélation nous donne à connaître. La possibilité du mal n'est admise dans le plan de Dieu qu'autant qu'à l'apparition du mal, la volonté divine, qui s'est proposé le règne du bien et la Vie éternelle (le

(ἡμῖν) chrétiens, ***il n'existe pas*** (réellement) ***d'idole dans le monde, qu'il n'y a qu'un seul Dieu*** — et même qu'un seul Seigneur — ***et qu'il n'y en a point d'autres.***

bonheur de l'homme, sa créature), a décidé de relier une voie de retour pour les pécheurs, et cette voie, c'est la Grâce [1]. Ainsi, la pensée et le plan de la rédemption est inséparable de la pensée et du plan de la création, une pensée éternelle en Dieu : elle est à la base de la création, le fondement sur lequel elle repose (voy. Éph. 3, 9). La rédemption est donc *le moyen* de la création, puisque c'est par elle que Dieu réalise le but de la création. Elle devient en même temps *le but* de tout le développement historique et par là le but de tout ce qui existe, car ce n'est qu'en tendant vers elle que la création troublée par le péché peut réaliser le but pour lequel elle a été créée. Ainsi le Fils de Dieu, l'auteur de la rédemption, se présente à nous par sa qualité de Rédempteur, et nullement en qualité de créateur, comme *la base* (ἐν αὐτῷ), *le moyen* (δι' αὐτοῦ) *et le but* (εἰς αὐτόν) de la création, comme « *celui en qui, par le moyen de qui et en vue de qui toutes choses ont été créées* [2]. » C'est lui qui a la

[1] « Il est certain, dit *Meyer*, à propos de *εἰς αὐτόν,* que le dessein de la rédemption était déjà conçu dans le dessein de la création, en prévision de la venue du péché » (p. 209, note) De même *Weiss*, p. 454, 456.

[2] Nous avons déjà présenté ce point de vue dans notre « Instruction évangélique sur trois questions, etc. » Paris, 1845, p. 97. Nous le retrouvons dans *Rich. Schmidt*, Paulin. Christolog., p. 185. Il fait évanouir l'objection que *Holtzmann* (p. 239) fait à notre épître. « Si, dit-il, « toutes choses ont été créées en vue de Christ (*εἰς αὐτόν*), sa domination « ne peut être, ainsi qu'il est enseigné 1 Cor. 15, 24-28, une sorte d'*in-* « *terregnum* entre la domination de la mort et la domination finale de « Dieu sur l'univers; elle est bien plutôt elle-même le terme final (*τό* « *τέλος*). Ce n'est qu'en allant au delà de la pensée de Paul, voire « même en se mettant en opposition avec elle que notre auteur a tiré « cette conséquence. » — Eh bien ! la base même de l'objection manque. L'idée que Christ est le but de la création est sans doute une particularité de l'épître aux Colossiens (*Weiss*, Th. N. T., p. 456. *Rich. Schmidt*, p. 197), puisqu'elle ne se trouve pas énoncée ailleurs; mais comme c'est en qualité de rédempteur — non en qualité de créateur, — cette idée repose sur la théologie même de Paul, et ne renferme point une différence de conception avec les premières épîtres, et en particulier avec 1 Cor. 15, 24-28. Au contraire, il y a en réalité un accord im-

mission de réconcilier (ἀποκαταλλάξαι) les hommes pécheurs avec Dieu, et par suite de cette réconciliation, de réunir, de grouper sous son autorité (ἀνακεφαλαιώσασθαι) toutes choses, soit celles qui sont au ciel, soit celles qui sont sur la terre, l'univers entier, de manière à réaliser dans le temps le plan éternel de Dieu dans la création.

On peut voir par ce développement combien ce prétendu rôle cosmique attribué à Jésus-Christ est étranger aux idées de Paul ; combien l'apôtre est éloigné de ces théories gnostiques qui ont éclaté plus tard, et mérite peu d'être accusé d'en avoir posé les bases (*Holtzm.*, p. 298). D'autre part, ce point de vue qui relève le fait chrétien est bien la meilleure réfutation des docteurs de Colosses, qui veulent établir une série d'Éons pour passer de la terre au ciel. La qualité de Rédempteur qui fait de Christ un médiateur entre Dieu et les hommes est vraiment topique.

Maintenant revenons à notre texte et suivons-le pas à pas.

Demandons-nous d'abord à quel point de vue Paul se place dans tout ce paragraphe. Est-ce au point de vue du Fils créateur ou au point de vue du Fils rédempteur ? C'est à ce dernier point de vue : « étant pleins de reconnaissance pour le Père... qui... vous a fait passer dans le royaume du *Fils de son amour, en qui vous avez la délivrance* (ἀπολύτρωσιν), *le pardon des péchés.* » Et il part de là, c'est-à-dire du point de vue de la Rédemption (voy. plus haut, p. 130), pour nous signaler la souveraine grandeur du Fils, — « *qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature*, c'est-à-dire supérieur à toute créature, *attendu que toutes choses ont été créées en lui.* »

plicite. N'est-il pas évident que le monde, dans son développement historique, doit tendre vers Christ (εἰς αὐτόν) rédempteur, s'il doit réaliser finalement la Royauté universelle et éternelle de Dieu, puisque la rédemption en est le moyen ? Ainsi le règne de Christ est une sorte d'*interregnum* pour réaliser la royauté finale et universelle de Dieu. L'objection se change ainsi en justification.

Remarquons que Paul ne dit pas : « *attendu qu'il a créé toutes choses,* » comme on s'attendrait qu'il le dît, s'il l'envisageait comme l'auteur ou même comme l'ὄργανον de la création, comme le créateur réel, Dieu demeurant le créateur idéal. Il évite précisément de s'exprimer ainsi, et change intentionnellement le sujet en tournant par le passif, ce qu'il a soin de faire de même plus loin, ỳ. 17. Il ne dit pas même tout d'abord : « *attendu que toutes choses ont été créées par lui* » (δι' αὐτοῦ), ce qui allait plus directement à sa pensée, s'il avait voulu le présenter comme créateur[1] ; mais il dit « *en lui* » (ἐν αὐτῷ). Ce « *en lui* » signifie qu'il est, non l'auteur de la création, mais la base, le fondement sur lequel elle repose. En effet, le projet de rédemption conçu de Dieu avant la création du monde (Éph. 1, 4) sert de base à la création ; celle-ci ne peut avoir lieu sans celui-là ; et comme c'est *en Christ* que la rédemption s'est réalisée, il n'y a rien de surprenant que Paul dise que « *c'est en lui que toutes choses ont été créées, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, soit les Majestés, soit les Seigneuries, soit les Principautés, soit les Autorités,* » d'autant plus que dans ce τὰ πάντα, Paul se préoccupe au fond, non pas tant des choses matérielles, des mondes proprement dits, que des êtres spirituels, tant ceux qui sont dans les cieux que ceux qui sont sur la terre. Ce Fils qui, par son œuvre rédemptrice, est associé à la réalisation du plan de Dieu dans la création, est évidemment supérieur à toute créature, et doit occuper une position qui lui soumette τὰ πάντα (Cf. Éph. 1, 20. 21), tout ce qu'il y a de plus élevé dans les cieux, aussi bien que tout ce qui est sur la terre.

Paul, qui s'est allongé dans l'explication de τὰ πάντα par

[1] C'est ce sentiment, au fond, qui a poussé un grand nombre de commentateurs à faire de ἐν αὐτῷ l'équivalent de δι' αὐτοῦ (Voy. plus haut, p. 148).

l'énumération des êtres qui sont au ciel, et qui l'a fait en vue des docteurs qu'il combat, reprend son thème pour bien statuer la prééminence du Fils : « *Toutes choses ont été et sont là créées* (ἔκτισται) *par lui* » (δι' αὐτοῦ). — non comme auteur, ni même comme agent; mais *par lui* comme moyen — et *en vue de lui*, comme but. Ces deux idées « *par lui et en vue de lui*, » sont une sorte de dédoublement de l'idée unique « *en lui*, » qu'il a énoncée plus haut : il est le moyen et le but, parce que, comme Rédempteur, il est le fondement sur lequel la création repose. La rédemption, partant le Rédempteur, est, en effet, *le moyen* sans lequel la création n'aurait pas eu lieu, et il en est le but, parce que ce n'est qu'en tendant vers la rédemption, partant vers le Rédempteur, que τὰ πάντα, tout ce qui est dans les cieux et sur la terre (et dans sa pensée concrète, tout particulièrement les anges et les hommes) peut réaliser le but pour lequel la création a été faite. En conséquence l'apôtre est bien fondé à dire du Fils : « *et il est, lui, avant*, c'est-à-dire *au-dessus de toutes choses, et toutes choses subsistent* (συνέστηκε), forment un tout consistant *en lui;* » il est leur centre d'unité. Sans lui, toutes choses, celles qui sont au ciel et celles qui sont sur la terre, se désagrègent, pour ainsi dire : mais en lui toutes choses ont leur cohésion, toutes se groupent et s'unissent. La pensée qui ressort lumineuse de ce paragraphe, c'est celle de *la grandeur souveraine du Fils*, sa suprématie sur l'univers, sur les choses du ciel et de la terre, sur les anges et sur les hommes réunis sous sa main.

℣. 18. La pensée que le Fils est, lui, supérieur à toutes les créatures et le centre d'unité qui les relie en un tout, conduit directement l'apôtre à signaler la haute position qu'il occupe à la tête de l'Église, l'institution nouvelle dans laquelle se fait cette unité et se réalise le plan de Dieu. En d'autres termes, cette suprématie du Fils, tenant au fait qu'il est le Rédempteur, sa mention amène tout naturellement

Paul à parler de la position du Fils à la tête de l'Église, ainsi que de son œuvre de réconciliation. La transition se fait naturellement en ajoutant simplement *καὶ αὐτός ἐστιν*, etc. Quant aux commentateurs qui pensent que dans le paragraphe précédent (ỹ. 15-17) il s'agit du Logos créateur, ils sont fort embarrassés pour se rendre compte comment ce *καὶ αὐτός*, qui au ỹ. 17 représente le Logos créateur, se trouve soudain, au ỹ. 18, désigner le Logos incarné, le Christ rédempteur. Cet embarras provient de leur faux point de vue et en décèle l'erreur.

καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας : *αὐτός*, comme au ỹ. 17, relève le sujet : « *et lui*, — le Fils, dont il vient de dire la grandeur, — *il est la tête du corps de l'Église,* » c'est-à-dire (gén. app.) de l'Église qui est un corps — le corps dont il est la tête, son corps (*Elz.*, *Calv.*, *Bœhmer*, *DeW.*, *Ewald*, *Bleek*, *Meyer*, *Hofm.*), plutôt que (gén. épexég.) : « *il est la tête du corps*, savoir *de l'Église* » (*Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Luth.*, *Bèze*, *Grot.*, *Davenant*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Huther*, *B.-Crus.*, *Thomasius*). — Κεφαλή, prop. « *la tête;* » puis fig. « *le chef,* » le supérieur qui commande et gouverne (1 Cor. 11, 3. Éph. 5, 23). L'image est tirée du corps humain, où la tête gouverne, tandis que les membres exécutent la volonté de la tête. — Ἐκκλησία, prop. « *assemblée,* » est l'expression consacrée pour désigner l'assemblée, la réunion chrétienne (1 Cor. 11, 18 : *συνέρχεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ*, se réunir en assemblée. 14, 19. 33. 34. 35. 16, 19. Rom. 16, 5. Col. 4, 15. Philém. 2). Il est ordinairement employé dans le sens individuel et local, soit au singulier, *une église,* soit au pluriel, *les églises,* — quelquefois même dans un sens collectif, *l'Église* pour *les églises* (Gal. 1, 13. 1 Cor. 15, 9. Phil. 3, 6), — enfin dans un sens général abstrait, *l'Église* (1 Cor. 10, 32. 12, 28. Col. 1, 18. 24. Éph. 1, 22. 3, 20. 21. 5, 13-32) pour désigner *le corps unique* (*ἓν σῶμα*, 1 Cor. 12, 12. 13. Cf. Éph. 4) formé par

l'ensemble des chrétiens[1]. Paul compare l'Église organisée au corps humain. Le corps, bien que formant un tout unique, est composé de plusieurs membres : ces membres, quoique nombreux et divers, appartiennent à un seul et même corps, accomplissant chacun des fonctions diverses, en vue de la prospérité du corps entier. De même, une église organisée forme un ensemble, un tout, bien qu'elle soit composée de plusieurs membres. Ces membres, quoique nombreux et divers, appartiennent tous également à l'église et sont membres les

[1] Paul pose l'unité de l'Église (= une seule Église) comme une chose toute simple : la foi faisant, par la conversion de chaque homme, également un chrétien, qu'il soit juif ou grec, esclave ou libre, etc. (1 Cor. 12, 13) forme ainsi de l'ensemble des chrétiens un seul corps. Dans l'ép. aux Éphésiens, Paul est plus explicite. Il nous montre l'unité de l'Église ressortant du fait que Jésus a aboli la grande division religieuse qui sépare l'humanité, en faisant du juif un chrétien et du païen un chrétien, de manière qu'ils forment ensemble *un sanctuaire* où Dieu habite, partant un seul corps. Tel est le point de vue de Paul : il est tout à fait primitif; il pose l'unité de l'Église (= une seule Église) sur sa base première, en dehors de toute considération tirée du fait de la multiplicité des églises et de leurs rapports entre elles. — Si l'on veut se placer à ce dernier point de vue, qui est évidemment postérieur, on doit dire que chaque église se composant de chrétiens est *une église* de Christ. Les chrétiens étant frères entre eux, les chrétiens d'une église sont *les frères* des chrétiens d'une autre église, partant les églises sont *sœurs*. Il en résulte que les églises — quoique disséminées sur la terre et séparées par l'espace et par le temps — forment par leur union fraternelle un ensemble, un tout unique, qui est l'*Église* de Christ, « *le corps unique formé par l'ensemble des chrétiens.* » Dans ce tout, chaque église ou communauté est considérée comme un exemplaire concret de l'Église de Christ. Tel est l'état normal. Cette unité repose sur la fraternité des églises : elles sont sœurs. Aussi longtemps que cette union subsiste, l'unité de l'Église subsiste. Malheureusement, les discussions religieuses ont éclaté entre les chrétiens d'abord, puis entre les églises, discussions qui ont été poussées jusqu'à l'excommunication et au schisme, de sorte que depuis bien des siècles *l'Église de Christ* est dans un état anormal ; elle ne se présente plus comme formant un ensemble, un tout unique, mais comme fractionnée et multiple. L'histoire, qui raconte ces divisions, enregistre les torts de chacune d'elles. Ce second point de vue sur l'unité de l'Église n'est pas celui de Paul ; il en dérive.

uns des autres, y accomplissant des fonctions diverses en vue de la prospérité de l'église entière (voy. Rom. 12, 5. 1 Cor. 12, 13-27. 10, 17). Par cette comparaison, Paul rend intuitifs l'union mystique et les rapports des membres entre eux. Dans notre passage, Paul se sert de la même comparaison, mais à un autre point de vue; il veut rendre intuitifs les rapports de Christ avec l'Église, ces rapports spirituels et mystiques qui relient d'une manière interne et vivante l'Église avec son chef. De même que dans le corps, la tête gouverne et impose sa volonté aux membres chargés de l'exécuter; de même, dans l'Église, dont les chrétiens sont les membres (Éph. 5, 30), celui qui gouverne et impose sa volonté, c'est Christ; il en est le chef, ou en reprenant l'image, « *la tête* » (Cf. Éph. 4, 15. 5, 23. Col. 2, 19). De là, « *il est, lui, la tête,* c'est-à-dire le chef *du corps de l'Église,* » c'est-à-dire de l'Église qui est un corps, le corps dont il est la tête, son corps (τὸ σῶμα αὐτοῦ, Éph. 1, 23. 4, 12[1]).

[1] *Holtzmann* (p. 240) prétend que dans les ép. aux Coloss. et aux Éph. la conception de Christ, comme *κεφαλὴ τοῦ σώματος* n'est pas « complétement paulinienne. » Il y a une différence. « D'après Paul, dans les épp. aux Rom. et aux Corinthiens, « nous, bien que plusieurs, nous sommes *ἓν σῶμα ἐν Χριστῷ* (Rom. 12, 5. 1 Cor. 12, 13), membres les uns des autres et formant tous ensemble le *σῶμα Χριστοῦ* (1 Cor. 12, 29); » d'où suit que Christ n'est pas un membre du corps, pas même la tête; il est conçu comme le *πνεῦμα* qui anime le corps (1 Cor. 6, 17. 12, 13). Tandis que dans les épp. aux Colossiens et aux Éphésiens, le *σῶμα* est, à le bien prendre, *un tronc.* On se meut dans deux cercles d'idées différents et incompatibles. » Nullement : le fond est le même, il n'y a de différent que le point de vue. Dans toutes ses épp., Paul compare l'Église organisée au corps humain organisé et vivant. Seulement, dans les épp. aux Rom. et aux Cor., il se borne à rendre intuitifs par la comparaison *les rapports des différents membres de l'Église entre eux* (non les rapports des membres avec Christ) ce qui lui permet de parler de la tête comme étant un *membre du corps*, ainsi que les autres membres, comme le pied, etc. (1 Cor. 12, 21). Quant au rôle de Christ dans le corps, Paul ne le présente pas, ainsi que le dit *Holtzmann*, comme étant celui du *πνεῦμα* qui anime le corps, ni dans 1 Cor. 12, 13, ni dans 1 Cor. 6, 17, — il n'en parle absolument pas, n'y étant pas appelé par son point de

ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν : La liaison avec ce qui précède n'est pas sans difficulté, aussi commencerons-nous par déterminer le sens de la proposition. — Πρωτότοκος est, non un adjectif relié à *ἀρχή* (*Érasme :* principium primogenitum. *Bullinger, Heinrichs, Schleiermacher, Ewald*), mais un substantif. Quant à *ἀρχή*, il se relie, non à l'idée d'Église qui précède (*Calv.*, *Grot.*, *Estius :* principium respectu ecclesiæ, cujus et caput modo dicebatur. *B.-Crus.*, *Thomasius, Schenkel :* « l'auteur premier de l'Église »), mais au *πρωτότοκος* qui lui est apposé et forme une sorte de renchérissement[1]. Nous traduisons : « *il est le commencement, le premier-né d'entre les morts.* » Paul dit qu'il est « *le commencement* » (*ἀρχή* se dit aussi des personnes : Ῥουβὴν πρωτότοκός μου καὶ ἀρχὴ τέκνων μου, Gen. 49, 3. Deut. 21, 17) ; puis, cette expression ne lui paraissant pas rendre suffisamment sa pensée (on peut, en effet, être *le commencement* d'une série, sans en être le *primus dignitate*), il la renforce en lui substituant l'expression de « *premier-né* d'entre les

vue. — Dans les épp. aux Coloss. et aux Éphésiens, il use de la même comparaison, mais à un point de vue différent, qui entraîne nécessairement une modification. Il veut rendre intuitifs *les rapports de Christ avec l'Église et ses différents membres :* il représente Christ comme étant *la tête* du corps et les chrétiens comme étant les différents membres du corps, parce que Christ est le chef qui impose aux chrétiens sa volonté, rôle que la tête remplit dans le corps humain. Dans ce cas, le *σῶμα* (l'Église) se présente comme composé de la tête, qui est Christ, et des membres qui sont les chrétiens, et non comme « un tronc. » On se meut bien au fond dans le même cercle d'idées, seulement *mutatis mutandis*, comme cela a toujours lieu dans ces sortes de comparaisons dès qu'on change les points de vue — et il y a de l'exagération à prétendre qu'« on se meut dans deux cercles d'idées différents et incompatibles. » Il ne faut pas oublier que la comparaison n'est qu'une manière de faire intuire certains rapports, et qu'elle ne doit pas être pressée au delà de l'intention de l'écrivain.

[1] Le rapport des deux mots ne saurait donc être : « principium *quia* primogenitus ex mortuis » (*Athan.*, *Calv.*), ni « principium *et* primogenitus ex mortuis » (*Bèze*, *Davenant*).

morts » pour mettre en relief la pensée qu'il occupe le plus haut rang, comme il le fait voir du reste en ajoutant : « *afin qu'il soit le premier en toutes choses.* » Il y a là, non une tautologie (*Heinrichs*, *Schenkel*), mais un renchérissement. L'expression de πρωτότοκος, non seulement est heureuse en soi, comme image, car la résurrection est une sorte de naissance; mais encore parce qu'elle rappelle le πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ℣. 15. Par le fait du *crescendo* avec ἀρχή, elle met l'accent, non sur l'idée d'antériorité (cont. *Bæhr*, *De W.*, *Meyer*, *Schenkel*, etc.) qu'elle implique sans doute, mais sur celle de prééminence : Christ est *le premier* (ἀρχή) qui, par sa résurrection, est passé à la Vie des cieux (Cf. Rom. 6, 9. Act. 26, 23); bien mieux ! il *est à la tête* (πρωτότοκος = primus dignitate) de tous ces morts qui doivent, à leur tour, ressusciter pour la félicité éternelle (Cf. 1 Cor. 15, 22. 23). — Quant à ἀρχή, que Paul quitte pour lui substituer le mot plus expressif de πρωτότοκος, il reçoit sa détermination de l'apposition même πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν. Paul, en le prononçant, avait dans l'esprit quelque chose comme ἀρχὴ ἀναστάσεως, ou ἀρχὴ τῶν νεκρῶν τῶν ἐγερθέντων, lorsque l'expression πρωτότοκος lui est venue à l'esprit; de là, la forme ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν. Cette gradation entre ἀρχή et πρωτότοκος ne nous permet pas d'admettre que ἀρχή soit dans le sens de « *principium = l'auteur premier* » (Ap. 3, 4 : ἀρχὴ τῆς κτίσεως. *Ambr.*, *Theoph.*, *Bullinger*, *Davenant*, *Corn.-L.*: Christus est principium, i. e. fons, dux et auctor resurrectionis et resurgentium e mortuis. *Bæhr*, *Usteri*, p. 319, *Steiger*, *Olsh.*, *Huther*, *Schenkel* = ἄρχηγος, Hb. 2, 10. 12, 2). Quant à lui donner la signification de « *prémices* » = ἀπαρχή, Cf. 1 Cor. 15, 20. 24 (*Chrys.*, *Greg.-N.*, *Érasme*, *Bèze*, *DeW.*, *Ewald*, *Schleiermach.*, *Néander*, Pfl., p. 618), outre que ἀρχή n'est pas usité dans ce sens, ce serait entrer dans un point de vue différent de celui de la prééminence de Christ.

Pour bien ténoriser l'idée de supériorité renfermée dans

ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, Paul ajoute le but même de ce fait : ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, non pas « *en sorte que* » (*Estius*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Holtzhausen*), signification que ἵνα n'a jamais; mais « *afin qu'il soit, lui*, — le Fils, — *le premier en toutes choses*, » c'est-à-dire qu'il ait la prééminence en cela comme en toutes les autres choses. On peut voir par ce « en toutes choses, » que Paul dans ce qui précède avait bien en vue la prééminence de Christ, plutôt que sa préexistence, car il s'agit ici d'un πρωτεύειν s'ajoutant à un autre πρωτεύειν. Paul appuie sur cette idée par une opposition tacite aux faux docteurs qui contestent à Christ la suprême grandeur. Γένηται, prop. « *qu'il devienne* » (= *fiat*, non *sit*, cont. *Vulg*.), indique que le πρωτεύειν ἐν πᾶσιν est le but voulu et à la réalisation duquel tend, pour sa part, le πρωτότοκος εἶναι ἐκ τῶν νεκρῶν : nous disons « pour sa part, » parce que cette prééminence « en toutes choses » n'est pas le résultat du seul πρωτότοκος εἶναι ἐκ τῶν νεκρῶν (cont. *Meyer*). — Αὐτός met en relief le personnage, *lui*, le Fils (= ipse, non alius). — Πρωτεύειν, *être le premier*, *tenir le premier rang*, *primer* (*Vulg :* primatum tenens), Esth. 5, 11. 2 Macc. 6, 18. 13, 15. Ag. Zach. 4, 7. Xen. Cyr. 8, 2. 28. Mem. S. 2, 6. 26. Jos. Antt. 9, 8. 3, etc. Φιλοπρωτεύειν, « *aimer à primer*, » 3 Jean, 9. — ἐν πᾶσιν, *en toutes choses*, 1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 2, 7. 4, 5. Tite 2, 9. Hb. 13, 18. Quelques-uns font πᾶσιν masculin = *inter omnes* (*Pél :* tum in visibilibus quum in invisibilibus creaturis. *Bèze*, *Flatt*, *Usteri*, p. 320 = inter omnes fratres. *Kypke*, II, p. 321 : fideles. *Heinrichs*). Comme rien dans le contexte ne détermine πᾶσιν, — à moins qu'on ne veuille sous-entendre νεκροῖς, — il ne peut au masculin signifier que « *inter omnes homines* » (Éph. 1, 23. Hb. 13, 4), ce qui n'est certainement pas la pensée de Paul.

Maintenant nous nous demandons comment cette pensée se relie à ce qui précède, en d'autres termes comment on doit entendre ὅς ἐστι. Si l'on traduit : « *Et il est*, *lui*, *la tête*

du corps de l'Église, lui qui est (ὅς ἐστι) *le commencement, le premier-né d'entre les morts*, etc., » on donne à ὅς ἐστιν une valeur argumentative, et l'on indique la raison pour laquelle il est la κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας (*Huther, Bœhmer, DeW., B.-Crus., Ewald, Meyer, Braune*). Mais 1° il faudrait ὅς τις ἐστι, non ὅς ἐστι; 2° cette raison serait surabondante, car en disant : « *et il est, lui*, — c'est-à-dire le Fils, dont on vient de dire la grandeur, — *la tête du corps de l'Église*, » Paul a déjà indiqué par le αὐτός la raison de ce fait. Nous pensons plutôt que ὅς ἐστιν, comme au ỳ. 15, introduit une qualité nouvelle du Fils, laquelle surgit dans l'esprit de Paul, provoquée par ce qu'il vient de dire de sa haute position dans l'Église (*Osiander*, p. 148, *Hofm.*, p. 21). Mais pourquoi attirer ainsi l'attention sur ce qu'il est le commencement, le premier-né d'entre les morts? *Hofmann* pense que c'est pour faire contraste avec ce qui précède : « au ỳ. 15, nous lisons combien le Fils est grand et élevé; ici, au contraire, combien il s'est abaissé. » Nous pourrions le croire, si Paul parlait des souffrances et de la mort de Christ; mais « la résurrection des morts » est, au contraire, une glorification qui doit attester sa grandeur, comme Paul le dit : ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. La résurrection, qui fait de Christ « le commencement, le premier-né d'entre les morts, » est un fait si grave, si extraordinaire et si personnel, que Paul l'introduit en confirmation de la position supérieure de Christ dans l'Église : « il doit être le premier en tout et partout. » En conséquence nous traduisons : *et il est, lui*, — le Fils, — *la tête du corps de l'Église : il est* (ὅς ἐστι comme ỳ. 15) *le commencement, le premier-né d'entre les morts, afin d'être, lui*, — le Fils, — *le premier en toutes choses.*

ỳ. 19. Ὅτι, *attendu que, parce que, car*, exprime la raison de cette prééminence *en toutes choses*, que Christ doit avoir et à laquelle sa qualité de πρωτότοκος ἐκ τ. νεκρῶν a contribué *in parte qua*. Sans se rapporter directement à αὐτός

ἐστιν ἡ κεφαλὴ τ. σώματος τ. ἐκκλησίας (cont. *Huther*, *Steiger*), cette raison en est cependant la justification indirecte, puisque c'est la raison fondamentale de la prééminence de Christ *en toutes choses* (*Braune*).

Voici donc la raison de la grandeur souveraine de Christ, telle qu'elle nous a été décrite du ỳ. 15-18. Écoutons. — Ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, « *parce que Dieu s'est complu à faire habiter en lui toute la perfection.* » — Ἐν αὐτῷ se relie à κατοικῆσαι, et est jeté en avant pour l'accentuer = « *en lui,* » dans sa personne. — Εὐδοκεῖν (acc. et inf.) signifie *il me plaît de, je trouve bon, je juge à propos de;* de là *vouloir*, *résoudre*, parce qu'on trouve bon, à propos, Luc 12, 32. 1 Cor. 1, 21. Gal. 1, 15. Rom. 15, 26. 1 Thess. 3, 1. 2, 8 : « j'aurais voulu, c'eût été mon bon plaisir, mon bonheur de. » Le sujet du verbe manque; mais le contexte le laisse apercevoir d'une manière suffisante, d'autant plus que le ἵνα γένηται, etc., indique déjà une volonté divine. Tout ici sort de l'amour de Dieu, de sorte que le sujet doit être θεός, ce qui est confirmé par ἀποκαταλλάξαι, ỳ. 20 (voy. *Immer*, N. T. Theol., p. 373). — Selon *Ewald*, *Weiss*, Bibl. Theol., p. 459, le sujet serait πᾶν τὸ πλήρωμα, expression toute nouvelle pour désigner la Divinité; tandis que selon *Hofm.* (Comm. p. 23, Schriftbew., II, I, p. 357) *Holtzhausen* (Tub. Zeitsch., 1832, 4, p. 242), ce serait Χριστός. Ce sont là des opinions trop clairement contredites par le contexte, pour qu'il soit besoin de s'y arrêter.

Πᾶν τὸ πλήρωμα est une expression difficile, qui est fort diversement interprétée et sur laquelle on a écrit des monographies[1]. Πλήρωμα (R. πληροῦν, remplir, combler, accomplir, parfaire, etc.) peut avoir la signification *active*. Dans ce cas,

[1] Voy. *Storr*, de vocis πλήρωμα vario sensu in N. T. Opusc. I, p. 114-147. *Nœsselt*, sur Col. 1, 19 et 3, 9. Opusc. fascic. II, p. 231. *Elsner*, Observat. sacræ, p. 205. *Fritzsche*, Comm. Rom. II, p. 469. *Baehr*, Comm. Coloss., p. 162. *Cremer*, Biblische Theol. Wœrterbuch.

τὸ πλήρωμά τινος (= τὸ πληροῦν τι, ou πλήρωσίς τινος) signifie l'action de remplir quelque chose, le remplissage de (Eurip., Troad., 824 : Λαομεδόντιε παῖ, Ζηνὸς ἔχεις κυλίκων πλήρωμα, καλλίσταν λατρείαν, « fils de Laomédon, tu as une magnifique charge, celle de remplir les calices (= τὸ πληροῦν τὰς κύλικας) que vide Jupiter. » Soph., Trach., 1203 : ἦ καὶ πυρᾶς πλήρωμα τῆς εἰρημένης, scil. ἐργάσει ; etiamne rogi, quem dixi, impletionem perages? Phil., de Abrah., p. 387 : μόνον οὖν ἀψευδὲς καὶ βέβαιον ἀγαθὸν, πίστις ἡ πρὸς τὸν θεὸν, παρηγορία βίου, πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων, « il n'y a qu'un seul bien qui ne trompe pas et soit sûr, c'est la foi en Dieu : elle console dans la vie, elle comble les espérances honnêtes. » — Mais pour l'ordinaire, à cause de la forme en μα (comme ἐπανόρθωμα, στεφάνωμα, etc.), πλήρωμα a la signification *passive* (= τὸ πληροῦσθαι, πεπληρῶσθαι), de sorte que τὸ πλήρωμά τινος signifie « *ce dont,* ou *ce par quoi une chose est remplie* (impletur, s. impleta est), *accomplie, parfaite,* etc., » ou, ce qui revient au même, « *ce qui remplit, accomplit,* etc. ; » il se dit soit des choses, soit des personnes. Ainsi τὸ πλήρωμα ou τὰ πληρώματα πόλεως, νέως, ce par quoi une ville, un vaisseau est rempli, ou ce qui remplit une ville (habitants, etc.), un vaisseau (équipage, troupes, marchandises, etc.). Plat., de Republica, p. 371 E : πλήρωμα δὴ πόλεως εἰσιν, ὡς ἔοικε, καὶ μισθωτοί, les mercenaires aussi font donc partie de ce qui remplit une ville. Phil., Vita Mos., p. 663 : μετὰ δὲ τὴν εἴσοδον ἁπάντων, εἴ τις ἐθεάσατο τὸ πλήρωμα (ce qui remplissait l'arche) οὐκ ἂν διήμαρτεν εἰπών. Arist., Pol., 3, 13. 4, 4[1]. Eurip., Médée, 203 :

[1] τὸ πλήρωμα ou τὰ πληρώματα νεώς signifiant « *ce qui remplit un vaisseau,* » on a, par synecdoque, désigné ainsi *le vaisseau* lui-même, en tant qu'il est rempli de troupes, etc. Lucien, Veræ historiæ, II, c. 37 : προσβάλοντες οὖν ἡμῖν, ἀπὸ δυὸ πληρωμάτων ἐμαχοντο. c. 38 : πέντε γὰρ εἶχον πληρώματα. Comme ce qui remplit un vaisseau, c'est ordinairement des matelots, des troupes, πλήρωμα a signifié l'équipage avec les troupes ou non ; Polyb. Hist. 1, 29. 1 et 10. 5, 94. 8 : ἔλαβε καὶ κέ-

τὸ δαιτὸς πλήρωμα, ce dont un festin est rempli, ce qui remplit un festin. 1 Cor. 10, 26. Ps. 23, 1. Jér. 8, 16, etc. : τὸ πλήρωμα τῆς γῆς, ce par quoi la terre est remplie, la totalité ou la masse des choses qu'elle enserre. De même, τὸ πλήρωμα τῆς οἰκουμένης, Ps. 49, 12. 88, 12. τὸ πλήρωμα τῆς θαλάσσης, Ps. 95, 11. 97, 7. 1 Chron. 16, 32. — Marc 8, 20 : σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων, litt. ce par quoi de morceaux les corbeilles sont remplies, c'est-à-dire les morceaux qui remplissent les corbeilles, des corbeilles pleines de morceaux. — Mth. 9, 16. Marc 2, 21 : τὸ πλήρωμα αὐτοῦ [ἱματίου], ce par quoi l'habit est rempli, c'est-à-dire le morceau qui bouche le trou, la pièce mise à l'habit. Πλήρωμα ne signifie pas là *complementum* ni *supplementum* (cont. *Fritzsche*, p. 473, *Meyer*, Comm. Éph., p. 78, *Cremer*, Wœrterb.). — Eccl. 4, 6 : πλήρωμα δρακός, ce par quoi le creux de la main est rempli, ce qui remplit le creux de la main (un creux de main de, comme on dit une poignée de). — Cant. 5, 12 : πληρώματα ὑδάτων : il s'agit de la quantité des eaux. Elles sont censées renfermées dans un ou plusieurs bassins; de là, ce par quoi les eaux, c'est-à-dire le bassin ou les bassins des eaux sont remplis, *la masse des eaux*. Rom. 11, 12 et 25 : τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν : il s'agit du nombre des nations. Elles sont censées former un certain nombre ; de là, ce par quoi les nations, c'est-à-dire le nombre des nations est rempli, c'est *la totalité* ou, d'une manière générale, attendu que ce nombre est grand, « *la*

ληται, ὁμοῦ τῷ πληρώματι (avec l'équipage et les troupes qui le montaient) 1, 47. 6 et 8. 1, 49. 5. 1, 51. 4. Arrien Hist. indic. 31, 3. Diod. S. 11, 3 (τὰ πληρώματα τ. ἀνδρ. opp. τὰ σκάφη), etc. — Comme c'est aussi des marchandises (Suidas : πλήρωμα ὁ τῶν νηῶν φόρτος) πλήρωμα s'est employé pour « *cargaison*, *charge*, » au propre et au figuré. Philon, Quod omnis probus, liber, p. 871 : ὁ δέ γε σοφὸς, εὐδαίμων, ἕρμα καὶ πλήρωμα καλοκἀγαθίας ἐπιφερόμενος, mais le sage est heureux ; il porte avec soi un lest et une cargaison d'honnêteté. De præmiis et pœnis, p. 920 : γενομένη δὲ πλήρωμα ἀρετῶν ἡ ψυχὴ διὰ τριῶν τούτων, φύσεως, μαθήσεως καὶ ἀσκήσεως.

multitude des nations. » Il ne signifie ni *complementum* ni *supplementum* (cont. *Bæhr*, p. 162. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom., II, p. 397). Eurip., Ion, 664 : *τῶν φίλων πλήρωμα ἀθροίσας*[1]. Aristoph., Guêpes, 658 : *τούτων πλήρωμα τάλαντα ἐγγὺς δισχίλια γίνεται ἡμῖν* : les revenus forment ensemble une certaine somme ; de là, *τούτων πλήρωμα*, ce par quoi ces revenus sont remplis, ou ce qui les remplit, désigne leur somme, et l'on traduit : « *le total, la somme* de ces revenus s'élève pour nous à deux mille talents. » Jamblic, de myster. Ægypt., 1, 8 : *τὰ πληρώματα τῶν θεῶν* signifie « ea quæ Deos implent, » ou « quæ Diis insunt » (voy. *Bæhr*, p. 163, *Harless*, Comm. Éph., p. 122, contre *Fritzsche*). Hippocrat., de morbis mulierum, l. II, éd. Foës, I, p. 662 : *ἔστι δ' ὅτε κένεον φαίνεται τὸ πλήρωμα τῆς γαστρός.*

Quand le génitif est un substantif abstrait, il représente, pour ainsi dire, la forme qui doit être remplie. Rom. 13, 10 : *πλήρωμα νόμου ἡ ἀγαπή*, « l'amour est ce par quoi la loi est remplie, » *l'accomplissement* de la loi[2]. Rom. 15, 29 : *πλή-*

[1] *Πλήρωμα* ne perd pas son sens primitif pour prendre purement et simplement la signification de la notion dérivée, « *abondance* » (= *πλοῦτος*) ou « *multitude* » (= *πλῆθος*) contre *Fritzsche*, p. 471. Il faut toujours considérer l'objet rempli, lequel peut être fort petit, par ex. Eccl. 4, 6 : *πλήρωμα δρακός*, ou fort grand, par ex. 1 Cor. 10, 26 : *τὸ πλήρωμα τ. γῆς*. Dans ce dernier cas, on peut bien traduire par *multitude*, (Rom. 11, 25), par *masse*, (Cant. 5, 12), comme les LXX qui traduisent מְלֹא par *πλῆθος* (Gen. 48, 19. És. 31, 4); mais *πλήρωμα* n'a pas en soi cette signification. Prenons par ex. Eurip. Ion. 664 : *τῶν φίλων πλήρωμα ἀθροίσας :* il s'agit là du nombre des amis, de sorte que *τῶν φίλων πλήρωμα* signifie proprement « ce par quoi le nombre de ses amis est rempli, » c. à. d. *la totalité de, tous ses amis.* Or ce total peut être grand ou petit, ce que *πλήρωμα* ne dit pas. Si l'on a des raisons pour le supposer grand, on pourra traduire « *la multitude* » (= *πλῆθος*) de ses amis ; » mais *πλήρωμα* ne perd pas pour cela son sens primitif.

[2] *Fritzsche*, p. 473, donne ici à *πλήρωμα* le sens actif (= *τὸ πληροῦν νόμον*), legis *completio*, i. e. *observatio*, amor. A tort ; l'amour n'est pas l'*observatio legis*, puisque c'est un sentiment du cœur, le principe qui fait observer la loi. Paul veut dire que l'amour est « ce par quoi la loi est

ρωμα εὐλογίας Χριστοῦ, ce par quoi la bénédiction de Christ est remplie, c'est-à-dire tout ce qui la remplit, tout ce qu'elle renferme, *une pleine et entière* bénédiction de Christ. Gal. 4, 4 : τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου; on considère un temps, une époque, comme une certaine mesure qui s'emplit, et qui, une fois remplie, amène l'époque fixée ; de là, τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ou τῶν καιρῶν, Éph. 1, 10, la mesure remplie du temps ou des temps, c'est-à-dire le temps accompli (voy. πλήρωμα, Éph. 1, 10).

En parlant des personnes, πλήρωμα signifie « ce par quoi une personne est remplie, accomplie, parfaite. » Jean 1, 16 : ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν, nous avons reçu de sa plénitude, c'est-à-dire de ce par quoi il est rempli : allusion à πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, ỳ. 14[1]. Il se rapporte ordinairement aux qualités dont une personne est remplie, et qui la rendent accomplie, parfaite, — du radical πληροῦν, rendre parfait (choses), Phil. 2, 2. Éph. 4, 10. 2 Thess. 1, 11, — et πληροῦσθαι, *être accompli, parfait* (choses), Jean 3, 29. 15, 11. 2 Cor. 10, 6. (person.) Éph. 3, 19. 5, 18. Col. 1, 9. D'où πεπληρωμένος, *accompli, parfait* (choses), Jean 16, 24. 17, 13. 1 Jean 1, 4. 2 Jean 12. Ap. 3, 2. (person.) Phil. 1, 11. Col. 2, 10. 4, 12 (T. R. πεπληρωμένοι = τέλειοι[2]). De là, τὸ πλήρωμα,

accomplie, » c'est-à-dire l'accomplissement idéal de la loi; parce que l'accomplissement de la loi est chose faite, idéalement faite (πεπλήρωκε, Rom. 13,8) chez celui qui a l'amour du prochain, puisqu'il possède en lui le principe qui fait accomplir tous les devoirs envers le prochain.

[1] « *Sa plénitude* » désigne l'abondance de grâce et de vérité qui remplissait son âme, au fond *sa perfection*, la perfection qui le distingue. On se sert du mot de *plénitude*, parce qu'il joue avec l'expression antécédente, « *pleine* de grâce et de vérité, » par imitation du grec πλήρωμα et πλήρης, et que dans ce cas-ci, l'un fait très bien comprendre l'autre. En réalité, *la plénitude de quelqu'un* n'est pas une expression française, mais cette traduction est si généralement acceptée qu'on n'y saurait rien changer. *De Sacy* traduit de même.

[2] τέλειος et τετελειωμένος, Jean 17, 23, *parfait*, se dit de tout ce qui est arrivé à la fin de son développement, à son développement complet.

« *la perfection,* » Éph. 3, 19 : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, « afin que vous soyez parfaits, en aspirant à, ou en possédant toute la perfection de Dieu » (comp. Mth. 5, 48 : ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστι) Col. 2, 9 : πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, toute la perfection de la Divinité. Éph. 4, 13 : τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ, la perfection[1] de Christ.

Il résulte de cette recherche que τὸ πλήρωμά τινος ne signifie pas « *ce qui est rempli de* ou *par quelqu'un ou quelque chose* = id quod impletur (cont. *Bæhr,* p. 158, *Cremer,* Bibl. Wœrterb. et un grand nombre de commentateurs). Il ne signifie pas non plus *complementum* ni *supplementum*, et l'on cite à tort Mth. 9, 16. Marc 2, 21. Rom. 11, 12. 25. 13, 10. Gal. 4, 4.

Maintenant revenons à notre texte.

Πᾶν τὸ πλήρωμα signifie prop. « *toute la perfection,* » c'est-à-dire (1 Cor. 13, 2 : πᾶσαν τὴν πίστιν) la perfection complète, parfaite, idéale (*Usteri*, p. 321), — κατοικεῖν ἐν, « *habiter dans,* » comme οἰκεῖν ἐν (Rom. 7, 17. 8, 9. 11. 1 Cor. 3, 16) et ἐνοικεῖν ἐν (Col. 3, 16. 2 Tim. 1, 5. 14) dont il n'est qu'un renforcement, s'emploie figurément (voy. Éph. 3, 17. Col. 2, 9. Jaq. 4, 5. Sap. 1, 4 : οὐδὲ κατοικήσει [σοφία] ἐν σώματι καταχρέῳ ἁμαρτίας) pour indiquer une présence habituelle, permanente. De là, « *parce que Dieu a jugé bon que toute la perfection habitât en lui,* » c'est-à-dire que Jésus possédât la perfection tout entière, l'idéale perfection, et cette pensée va, on ne peut mieux, au contexte. Cette perfection du

Πεπληρωμένος, « *parfait,* » se dit de ce qui ne présente ni déficit, ni lacune; qui est complet et achevé dans toutes ses parties, « *accompli.* »

[1] Nous sommes surpris que cette acception de πλήρωμα, qui est si conforme au sens du radical πληρόω, et justifiée par les exemples cités, n'ait pas été relevée par les commentateurs. *Fritzsche,* dans tous ces passages le fait synonyme de πλοῦτος, sens qu'il n'a pas.

Fils est le fondement de sa prééminence en toutes choses, comme elle l'est de son œuvre de rédemption[1].

Les commentateurs sont venus ici, comme dans les autres passages, s'achopper à ce mot de πλήρωμα, dont ils ont méconnu ou ignoré la véritable signification (voy. πλήρωμα, Éph. 1, 23), et ne pouvant trouver de sens à πᾶν τὸ πλήρωμα tout *seul*, ils sont contraints de sous-entendre un régime. Se laissant guider par Col. 2, 9 et Éph. 3, 19, ils ont sous-entendu τοῦ θεοῦ ou τῆς θεότητος. Quelques-uns (*Huther*, *Meyer*, *Braune*) se sont imaginés pouvoir sous-entendre αὐτοῦ, rapporté au sujet θεός (= ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα αὐτοῦ κατοικῆσαι), qui n'est pas même exprimé. Ce procédé, que rien n'autorise, est au fond l'aveu tacite qu'ils ne peuvent pas traduire ce passage tel quel[2]. Il en résulte que toutes leurs interprétations, manquant de base, sont arbitraires. D'ailleurs, n'ayant pas le vrai sens de πλήρωμα, ils ne s'accordent point entre eux sur la signification même de l'expression πᾶν τὸ πλήρωμα (scil. τοῦ θεοῦ ou τῆς θεότητος), et nous n'avons plus ici que la répétition de ce qui se passe pour Col. 2, 9 et Éph. 3, 19.

1° Les uns donnent à πλήρωμα un sens actif; d'où πᾶν τὸ πλήρωμα (τοῦ θεοῦ) signifie proprement « *tout ce que Dieu remplit.* » Puis s'appuyant d'une fausse interprétation de Éph. 1, 23 où *l'Église* est dite τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου (« le πλήρωμα de celui qui remplit tout »), ils pensent pouvoir conclure que πᾶν τὸ πλήρωμα τ. θεοῦ désigne

[1] Cette perfection idéale de Christ, qui fait de lui « l'image du Dieu invisible » (v. 15), et est, à côté de son œuvre rédemptrice (v. 20), le fondement de sa grandeur souveraine, est le résultat de *l'unité du Père et du Fils*, partant une doctrine paulinienne et biblique. En conséquence, on ne peut pas dire que l'ép. aux Colossiens dépasse par son enseignement celui des anciennes épîtres authentiques. Tout repose sur le même fondement.

[2] *Holtzmann*, p. 225, attribue ce passage à un interpolateur qui s'est mépris en ne mettant pas αὐτοῦ (!)

πᾶσα ἡ ἐκκλησία. *Théod.* : πλήρωμα τὴν ἐκκλησίαν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐκάλεσε, ὡς τῶν θείων χαρισμάτων πεπληρωμένην. Ταύτην ἔφη εὐδοκῆσαι τὸν θεὸν ἐν τῷ Χριστῷ κατοικῆσαι, τουτέστιν αὐτῷ συνῆφθαι. De même *Teller, Stolz, Heinrichs, Rosenm., B.-Crus.*; tandis que *Thomasius*, pensant que Dieu remplit l'univers, voit dans πᾶν τὸ πλήρωμ. τ. θεοῦ « la totalité de ce qui est créé. » — *Schleiermacher*, p. 529, préfère donner à πλήρωμα le sens de πλῆθος, *la multitude*, et l'entendre de « la multitude des païens et de la totalité d'Israël » (comme Rom. 11, 12. 25). Dès lors comment faut-il entendre ἐν αὐτῷ κατοικῆσαι, car on ne peut pas dire qu'« il a plu à Dieu de *faire habiter* toute l'Église, ni même la multitude des païens et la totalité des Juifs *en Christ*, » puisque c'est Christ qui habite dans les croyants (Éph. 3, 17. Jean 14, 22), partant dans l'Église (comp. 2 Cor. 6, 16. Éph. 2, 22), non l'Église qui habite en Christ? Il faut l'entendre comme s'il signifiait qu'« il a plu à Dieu de *les unir ensemble* en Christ, » interprétation qui est parfaitement arbitraire.

2° Πλήρωμα signifie prop. « *ce dont* ou *par quoi quelqu'un ou quelque chose est rempli*, » ou, ce qui revient au même, « *ce qui remplit, accomplit*, etc. » (voy. plus haut). De là, πᾶν τὸ πλήρωμα (τοῦ θεοῦ), prop. « *tout ce dont Dieu est rempli*, » ou « *tout ce qui remplit Dieu*. » Reste à savoir ce que ça peut être. Là-dessus, chacun d'imaginer ce qui peut remplir Dieu et de donner son sentiment personnel : on est en plein dans l'arbitraire.

a) Les uns y voient « *une plénitude, une abondance, une richesse* (= πλοῦτος, copia, en allem. Fülle) de grâces spirituelles, dont Dieu est rempli. *Calvin* : cette plénitude s'entend de toute justice, sagesse, vertu et de toute sorte de biens. *Bèze* : cumulatissima omnium divinarum rerum copia, quam Scholastici Gratiam habitualem appellant, ex qua in Christo, tanquam inexhausto fonte, omnes gratiæ in nos, pro cujusque membri modulo, deriventur. *Davenant, Rosenm.* :

omnes copiæ nempe commodorum et bonorum quæ tribuuntur christianis. *Bleek :* la plénitude de tout ce qui est bon. *Meyer :* toute la richesse des charismes de Dieu, toute cette richesse de grâces composant la εὐλογία πνευματική (Éph. 1, 3). — Mais le contexte porte bien plus à voir ici quelque chose de permanent en Christ (ἐν αὐτῷ κατοικῆσαι) et d'inhérent à sa personne, qui fait sa grandeur et justifie le fait qu'il occupe le premier rang en tout et partout (ἐν πᾶσι... πρωτεύων), qu'une richesse de grâces qu'il possède et qu'il pourra répandre sur les hommes. Aussi d'autres commentateurs préfèrent-ils sous-entendre τῆς θεότητος (Cf. Col. 2, 9), tout en gardant pour πλήρωμα le sens de *abondance, richesse* (= πλοῦτος, copia). *Fritzsche,* Comm. Rom., II, p. 491 : « toutes les richesses de la nature divine. » *Immer,* Theol. N. T., p. 373. *Hodg.*, p. 152. *DeW. :* la plénitude des qualités et des puissances divines, en particulier de la *grâce* et de la *vérité* (Jean 1, 14. 17). *Bœhmer :* « la *summa* des perfections divines qui composent la δόξα θεοῦ. » — Enfin *Pélage :* « tota divinitas. » *Ambros. :* Deum esse perfectum. Dans ce cas, πᾶν τὸ πλήρωμα est tellement déterminé par l'adjonction de τῆς θεότητος sous-entendu, que nous ne saurions entreprendre l'examen de ces interprétations sans entrer dans un débat relatif à θεότης et à son rapport avec πλήρωμα. Nous le ferons Col. 2, 9, où θεότητος est exprimé et où le débat sera en place. La même observation s'applique, à plus forte raison, *b*) aux commentateurs qui ont cru devoir entrer sur le terrain ontologique, et qui traduisent « *toute la plénitude de l'essence divine* » (θεότης = οὐσία. *Ecum.*, *Grot. :* unio substantialis. *Hammond :* universa natura divina. *Huther*, *Olsh.*, *Dalmer*). Nous nous bornons à répéter que lorsqu'on ne peut traduire un passage qu'en y sous-entendant des mots que ni le langage ni le contexte ne réclament, on ne saurait rencontrer la pensée de l'auteur.

3° Enfin quelques savants (*Bæhr*, *Steiger*, *Weiss*, p. 458,

Reuss) prétendent que πλήρωμα est une notion philosophique que Paul emprunte à la terminologie des faux docteurs qu'il combat et qui se retrouve dans les systèmes gnostiques postérieurs. *Baur*, Paulus, p. 425, *Hilgenf.*, p. 666, affirment que c'est cette dernière notion gnostique elle-même. L'être absolu, transcendant (ὁ ὤν) arrive à la conscience de lui-même, en mettant en dehors de lui sous forme d'esprits, autrement dit d'Éons, tous les attributs ou puissances divines qui sont en lui et qui, dans leur ensemble, forment un monde invisible, spirituel, divin, qu'on appelle *le Plérôme* (τὸ πλήρωμα). C'est cette notion philosophique que nous retrouvons ici, avec cette différence qu'il n'est pas question d'une pluralité d'Éons, mais que Christ forme à lui seul *tout le Plérôme* (πᾶν τὸ πλήρωμα), parce que c'est en lui que l'Être absolu s'épanouit, pour ainsi dire, au dehors de lui-même, en concentrant en lui toutes les puissances divines qu'il renferme et qui composent les attributs divins. C'est en ce sens qu'il est dit que « *tout le Plérôme*, c'est-à-dire la somme des attributs divins, *habite en lui*[1]. »

« Comme l'apôtre dans sa lettre et dans l'épître aux « Éphésiens, dit *Bæhr*, p. 91, se sert beaucoup plus que « dans les autres épîtres des mots πλήρωμα, πληροῦν, et s'en « sert là, où dans les autres lettres il choisit des expressions « différentes pour dire les mêmes choses, cet usage, évi« demment intentionnel, laisse supposer que ces commu« nautés de l'Asie Mineure étaient déjà familiarisées avec ce

[1] Cette conception de Christ formant à lui seul le Plérôme est en contradiction fondamentale avec les systèmes gnostiques. Pour pouvoir relier Dieu au monde sans le souiller par le contact de la matière, il faut nécessairement admettre une série plus ou moins longue d'Éons, qui, par une décroissance imperceptible, mais réelle, permette de passer de l'absolu parfait au monde matériel et souillé. Si Christ est à lui seul le Plérôme, ce passage est impossible, en sorte que l'idée même des systèmes gnostiques fait défaut. Cette différence qu'on statue ici sans s'y arrêter est donc très grave.

« langage, qui provenait sans doute de ce que les faux doc- « teurs se servaient de ces expressions dans l'exposé de « leurs doctrines. » — *Holtzmann*, p. 290, pense, au contraire, que « l'épître ne veut pas prendre aux adversaires cette idée du πλήρωμα; elle veut bien plutôt la leur suggérer. » — Pour nous, nous ne connaissons pas les épîtres dans lesquelles « Paul choisit d'autres expressions pour dire les mêmes choses, » ni les passages auxquels *Bæhr* fait allusion; nous savons seulement que le sujet qui fait le fond des lettres aux Éphésiens et aux Colossiens conduit tout naturellement à ces expressions. Ce sujet, c'est la *perfection*, la sainteté parfaite du chrétien par la communion avec Christ, l'être parfait, et par le moyen de l'Église, la grande école de la sainteté et de la perfection. Ces docteurs prétendaient élever le chrétien à une sainteté supérieure, à la perfection, par des voies qui rompaient la communion avec Christ et qui les ramenaient finalement aux procédés légaux. On ne saurait donc s'étonner si les mots de πληροῦν, πληροῦσθαι, πεπληρώμένος, πλήρωμα figurent dans ces épîtres, puisqu'ils se rattachent au sujet même qui y est traité. Il serait bien plus surprenant qu'ils ne s'y rencontrassent pas.

Nous avons montré que toutes ces idées philosophiques que l'on veut prêter à Paul, à propos des expressions εἰκὼν τ. θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, etc., ne supportent pas l'examen, de sorte qu'en continuant dans cette voie, on ne fait qu'accumuler erreur sur erreur. C'est un faux point de vue que de s'imaginer que Paul, pour combattre les théories philosophiques de ses adversaires, entraîne à son tour ses lecteurs dans des spéculations métaphysiques. Il les en retire, tout au contraire, en les ramenant sur le terrain religieux et aux faits chrétiens de la communion avec Christ, qui ont été lors de leur conversion et sont encore pour eux les vraies sources de la sainteté et de la perfection. Notre paragraphe en fait foi, et il en est de même 2, 9. Si les commentateurs

n'avaient pas constamment méconnu le vrai sens des mots πληροῦν, πληροῦσθαι, πεπληρωμένος, πλήρωμα, ils n'auraient pas eu besoin d'avoir recours à des conceptions philosophiques qui n'ont absolument rien de paulinien, et qui légitiment les attaques des adversaires de l'authenticité de l'épître. Nous ne voyons aucune nécessité de recourir à la philosophie pour expliquer des choses qui s'expliquent d'elles-mêmes par le langage ordinaire.

℣. 20. Paul nous donne la raison de « cette prééminence du Fils en tout et partout » : c'est (℣. 19) qu'*il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la perfection* — et *de faire par lui une œuvre de réconciliation qui le met à la tête de l'univers, soit des choses qui sont sur la terre, soit de celles qui sont au ciel.* Ce second point est exposé dans le ℣. 20.

La grande difficulté que ce ℣. soulève dès l'entrée, et qui affecte la pensée d'un bout à l'autre, c'est de savoir de quelle réconciliation il s'agit ici. Paul veut-il parler de la réconciliation *des deux grands partis religieux,* juifs et païens, amenés tous deux également à Dieu par l'œuvre rédemptrice de Christ (comp. Éph. 2, 16) et réconciliés en même temps, par suite de leur transformation, *avec les anges du ciel,* de manière à former tous ensemble, sur la terre et au ciel, une grande famille spirituelle, religieuse et sainte, réunie sous la main de Christ (comp. Éph. 1, 10)? Ou bien, Paul veut-il parler de la réconciliation *des hommes pécheurs avec Dieu,* par l'œuvre rédemptrice de Christ? C'est entre ces deux points de vue différents que se partagent les opinions des commentateurs, et dans l'un comme dans l'autre cas, il n'est pas facile de saisir la pensée de l'apôtre. Afin d'en mieux juger, nous exposerons successivement les deux points de vue, en commençant par le second, qui est le point de vue sous lequel la réconciliation se présente ordinairement dans les écrits de Paul, et qui nous paraît préférable.

1° Καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι... ἐν τοῖς οὐρανοῖς : Δι' αὐτοῦ

scil. υἱοῦ ou Χριστοῦ, « *par, par le moyen* ou *l'entremise de son Fils, de Christ,* » est jeté en avant pour l'accentuer : c'est du Fils, en effet, qu'il est principalement question. Le second δι' αὐτοῦ n'est qu'une reprise, amenée par l'explication incidente εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ. Paul l'a repris pour mieux relier le commencement de la proposition à la fin, tout en accentuant de nouveau le personnage principal.

καταλλάσσειν τινα τινι (2 Cor. 5, 18. 19), *réconcilier, raccommoder quelqu'un avec quelqu'un*, c'est-à-dire rétablir des rapports d'amitié entre deux personnes brouillées, désunies, ennemies. Ἀποκαταλλάσσειν ne se retrouve que Éph. 2, 16. Le préfixe ἀπο exprime, non une idée de détachement d'un état présent pour passer à un autre état (*Hofm.*, Éph., p. 92, *Holtzm.*, p. 231); mais plutôt une idée d'achèvement qui renforce, comme ἀποτελεῖν, ἀπεκδέχεσθαι, ἀπεργάζεσθαι, ἀποκτείνειν, etc. (voy. *Viger.*, éd. Hermann, p. 580, *Tittmann*, Syn., p. 106, *Fritzchior.*, opuscc., p. 150), *réconcilier complètement.* Les difficultés de l'interprétation amènent *Bæhr* (de même *Mel.*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Flatt*) à donner à καταλλάσσειν le sens de ἀνακεφαλαιοῦν, en rapprochant notre passage du parallèle, Éph. 1, 10 : προέθετο... ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, et à rapporter εἰς αὐτόν à Christ, comme équivalent du parallèle ἐν τῷ Χριστῷ. Il y a dans ce rapprochement quelque chose de juste quant au fond de l'idée ; mais quant au langage et à la forme, on ne saurait identifier les deux passages comme « s'ils disaient parfaitement la même chose » (cont. *Holtzm.*, p. 231), attendu que ἀνακεφαλαιοῦν, signifiant *concentrer, grouper, réunir* sous une personne qui est le centre du groupement (voy. Éph. 1, 10), offre une idée différente de καταλλάσσειν, réconcilier, raccommoder avec quelqu'un. — D'ailleurs εἰς αὐτόν ne saurait se rapporter à Christ (cont. *Grot.*, *Estius*, *Heinrichs*, *Flatt*, *Bæhr*, *Bæhmer*, *Steiger*,

Osiander, p. 154, *Huther*, *Olsh.*, *DeW.*, *Reiche*, Comm. crit., p. 262, *Weiss*, p. 456, *Thomas.*, *Hofm.*, *R. Schmidt*, p. 184, *Holtzm.*, p. 231), dont le rôle dans cette réconciliation est ténorisé par δι' αὐτοῦ : il est celui par l'entremise duquel se fait la réconciliation, il n'en est pas le but (il n'y a pas, comme ℣. 16, δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν) et le ℣. 21 le montre avec évidence. C'est avec Dieu qu'elle a lieu (Cf. Rom. 5, 10. 2 Cor. 5, 18-20) et c'est à Dieu que se rapporte εἰς αὐτόν. Cette forme, il est vrai, est inusitée, puisqu'on dit ordinairement καταλλάσσειν τινα καὶ τινα, τινα τινι ou πρός τινα; pourtant elle se comprend facilement : c'est une *constructio prægnans* (= δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι καὶ ἀγαγεῖν τὰ πάντα εἰς αὐτὸν. Voy. *Fritzsche*, Comm. Rom., I, p. 278. Cf. *Fritzsche*, Comm. ad Marcum, p. 322) « *réconcilier et amener à lui,* » c'est-à-dire réconcilier avec lui. Cette forme met plus en relief l'action de l'intermédiaire : c'est peut-être ce qui l'a provoquée[1].

Paul parle ici au point de vue de la volonté arrêtée de Dieu dans son plan de salut (εὐδόκησε — δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι) pour la réconciliation du monde avec lui, plan qu'il a réalisé par Jésus-Christ. Cette réconciliation n'est pas un acte historique consommé une fois pour toutes entre Dieu et Christ (cont. *Davenant*, *Olsh.*, *Mey.*, *Braune*, *Thomas.*, etc.), mais une réconciliation de l'homme pécheur avec Dieu, qui se poursuit continuellement dans l'histoire, parmi les hommes; elle a commencé à la venue de Jésus et par son sacrifice, qui en est le moyen, et elle va continuellement s'y développant par les appels que la prédication de l'évangile fait

[1] Si Paul avait mis αὐτῷ ou πρὸς αὐτόν, qui est le régime ordinaire, pour dire *réconcilier quelqu'un avec quelqu'un*, toute hésitation cesserait et nous serions certains qu'il parle de la réconciliation avec Dieu. Mais ce εἰς αὐτόν, qui peut sans doute s'appliquer à la réconciliation avec Dieu, permet aussi une autre interprétation dans laquelle il s'agit de la réconciliation des τὰ πάντα entre eux. C'est une cause d'hésitation, parce qu'on se demande pourquoi Paul n'a pas suivi la forme ordinaire s'il a voulu parler de la réconciliation avec Dieu.

entendre aux pécheurs (« Réconciliez-vous avec Dieu, » 2 Cor. 5, 20) et par les conversions qu'elle y opère. C'est ainsi que se réalise ici-bas le plan de Dieu.

Laissons un moment l'objet de cette réconciliation (τὰ πάντα) auquel Paul revient un peu plus loin, et considérons l'incidente εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ : Εἰρηνοποιεῖν (= εἰρήνην ποιεῖν, Éph. 2, 15. Jaq. 3, 18. Cf. εἰρηνοποιός, Mth. 5, 9), *établir, fonder, mettre la paix*, ne se retrouve que Prov. 10, 10 : ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παῤῥησίας εἰρηνοποιεῖ. Ésaïe 27, 5 : εἰρηνοποιεῖν τινι, faire la paix avec quelqu'un.

L'Aor. participe (εἰρηνοποιήσας) se rattachant à un passé (εὐδοκησε... ἀποκαταλλάξαι) indique ici, non un acte qui a précédé ἀποκαταλλάξαι (= « il a plu à Dieu... de réconcilier, *après avoir fondé* la paix. » *Davenant, Bæhr, Bœhmer, Immer*, Theol. N. T., p. 374), mais un acte simultané (= il a plu à Dieu de réconcilier, *en fondant* la paix, voy. Éph. 1, 5, — non *de sorte qu'il* fondât la paix, *Meyer*); c'est le moyen, par lequel Dieu a réalisé, et réalise le ἀποκαταλλάξαι. Nous disons *Dieu*, et non Christ, parce que le nominatif εἰρηνοποιήσας rattache ce participe au sujet de εὐδόκησε ἀποκαταλλάξαι, qui est Dieu, et que rien absolument n'autorise à voir ici une anacolouthie (cont. *Chrys., Theod., Ecum., Luth., Calv., Heinrichs, Flatt, Steiger, Thomasius, Hofm.*, etc.). L'expression est imagée : Εἰρήνη, « *la paix*, » est opp. à πόλεμος, « *la guerre*, » et il s'agit, non de la paix subjective, de la tranquillité de la conscience par exemple, mais de la paix objective entre les hommes pécheurs (qui sont compris, comme nous le verrons, dans τὰ πάντα) et Dieu. L'idée exprimée par εἰρήνη est celle d'amitié et d'harmonie rétablie entre les hommes pécheurs et Dieu. Il y avait du côté de Dieu *courroux* (ὀργή) contre les pécheurs[1], et du côté des pécheurs

[1] Alors même qu'il y a ὀργὴ θεοῦ contre les pécheurs, il n'y a pas au fond ἔχθρα θεοῦ, car cette ὀργή, qui a pour expression le châtiment

inimitié contre Dieu (Cf. ℣. 21) : c'était l'état de guerre avec Dieu. Dieu fait succéder à cet état la paix avec lui (εἰρηνοποιήσας), *il établit, fonde la paix*[1], de sorte que tout est changé : il y a du côté de Dieu *amour* (ἀγάπη) et le chrétien est devenu *un ami de Dieu;* à cet état de guerre avec Dieu succède la paix avec Dieu[2], la réconciliation est faite. C'est Dieu qui fait ces choses; c'est lui qui établit, fonde la paix; mais il le fait par Jésus-Christ, ou d'une manière plus explicite διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, « *par le sang de sa croix,* » versé sur sa croix, c'est-à-dire par sa mort sanglante, par son sacrifice.

Pourquoi Paul relève-t-il ici d'une manière toute spéciale le sacrifice de Jésus? Comment ce sacrifice est-il le moyen dont Dieu se sert pour établir la paix entre lui et les hommes pécheurs? — Comme Paul n'entre dans aucune explication et se borne à ces quelques mots en passant, les commentateurs cherchent à combler la lacune et répondent à ces questions suivant leur point de vue dogmatique sur la Rédemption : c'est tout naturel. En général, le point de vue qui prévaut, c'est le point de vue orthodoxe ou juridique (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., I, p. 415). Selon ces docteurs (*Calv.*, *Davenant, Steiger, Huther, Olsh.*, *Meyer, Braune, Thomasius,* etc.), Christ est venu réconcilier *Dieu* avec les pécheurs et les sauver. L'inimitié (ἐχθρά) contre les pécheurs est en

dont Dieu afflige les pécheurs en ce monde, est au fond, une forme de l'amour de Dieu. Par contre, c'est le pécheur qui est ἐχθρὸς θεοῦ. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 406.

[1] Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I., p. 388. Paul, dans tout ce paragraphe, s'exprime d'une manière très concise, comme s'adressant à des lecteurs qui connaissent ses principes religieux, de sorte que si l'on ne veut pas faire fausse route, il faut être au clair sur les idées religieuses de l'apôtre. Le meilleur moyen, c'est d'aller les chercher dans son épître aux Romains, où il les expose tout au long, et dès lors tout deviendra clair.

[2] Il y a donc bien une différence entre ἀποκαταλλάσσειν et εἰρηνοποιεῖν (cont. *Olsh.*, p. 344) et il n'y a point de tautologie (cont. *Bæhr*, p. 98).

Dieu, et sa justice offensée par leurs péchés réclame impérieusement une satisfaction : sans satisfaction, point de pardon. Jésus, par son sacrifice expiatoire, ou, comme il est dit ici, « *par le sang de sa croix,* » satisfait pleinement à la justice de Dieu et apaise le courroux divin : l'inimitié de Dieu s'évanouit et la réconciliation de Dieu est consommée *ipso facto.* — Mais qui ne voit que cette explication va justement à contre-sens de ce que nous dit Paul. Comment peut-on expliquer notre passage en disant que « le sang de la croix » étant expiatoire, il réconcilie *Dieu* avec les hommes, quand Paul nous dit, tout au contraire, que « *Dieu s'est plu* à réconcilier *les hommes* avec lui par le sang de la croix ? » D'après Paul, il ne s'agit pas de réconcilier *Dieu* avec les hommes, puisque c'est *Dieu* même *qui se plaît* à réconcilier *les hommes* avec lui[1]. On renverse d'une manière étrange les rapports d'inimitié. L'inimitié (ἐχθρά) n'est point en Dieu, elle est en l'homme, c'est lui qui est ἐχθρὸς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς (ỳ. 21) : en Dieu il y a amour, car c'est lui « qui s'est plu à réconcilier τὰ πάντα avec lui par Jésus-Christ. » Le point de vue de Paul dans la rédemption n'est point juridique, il est mystique (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., I, p. 415-423). Ensuite de la volonté même de Dieu dans son projet éternel de salut, Jésus est venu réconcilier, — non Dieu avec les hommes, — mais les hommes pécheurs avec Dieu, en faire des *amis de Dieu*, d'*ennemis* qu'ils sont. L'amour de Dieu pour les pécheurs est à la base même du projet et le principe de la rédemption. Le sacrifice de Jésus est un effet de cet amour, loin d'en être la cause. L'objet premier, direct de l'œuvre de Jésus, ce n'est pas Dieu et sa justice, ce sont les hommes pécheurs, leur réconciliation

[1] « Le seul sens véritable, dit *Meyer*, p. 219, c'est que, par Christ, *tout l'univers* (τὰ πάντα) *a été réconcilié avec Dieu.* » — Nullement; le vrai sens, c'est que *Dieu a réconcilié toutes choses avec lui* par Christ.

avec Dieu et leur salut. « C'est le cœur dur et hostile de l'homme qu'il faut atteindre et ramener à Dieu, non Dieu qu'il faut apaiser, lui dont le cœur est tout ouvert aux pécheurs et qui fait les avances par l'envoi et le don de son propre Fils ! En la mort sanglante de Jésus se concentre, comme dans son expression la plus touchante et la plus haute, toute l'œuvre du Sauveur, parce qu'elle est la manifestation éclatante, inouïe, de l'amour immense dont les pécheurs sont aimés, de l'amour de Dieu et de l'amour de Jésus tout ensemble » (Comm. Rom. p. 421). On comprend dès lors comment Paul peut dire « *qu'il a plu à Dieu... de réconcilier par lui* [Christ] *toutes choses avec soi, en établissant la paix,* là où était la guerre, *par le sang de la croix de Christ,* » c'est-à-dire en gagnant à soi ce cœur hostile, en fondant ses glaces, ses résistances, son inimitié, par une démonstration d'amour immense, inouïe, « par le sang de la croix de Christ, » son bien-aimé.

Le motif qui porte Paul à relever ici d'une manière spéciale le sacrifice de Christ, par ces mots caractéristiques « le sang de sa croix, » se doit vraisemblablement chercher dans les doctrines de ces faux docteurs qui attribuaient aux anges une action médiatrice et conciliatrice auprès de Dieu (*Meyer*), ce qui est le renversement des pensées chrétiennes.

Quant à l'objet même de cette réconciliation avec Dieu, — il faut maintenant y revenir, — il est indiqué par τὰ πάντα, *tout, toutes choses,* qui a un sens plus absolu que πάντα, *tout, toutes choses* en général (voy. Éph. 1, 23), et désigne prop. l'universalité des choses, l'univers. Mais il arrive ici, comme au ℣. 16 (comp. Éph. 1, 10), que τὰ πάντα se concrète et se détermine, d'abord par la nature même de la réconciliation, puis par l'énumération, qui, sous forme disjonctive εἴτε-εἴτε, doit en montrer l'étendue réelle, en classant l'universalité des choses (τὰ πάντα) sous les deux catégories τὰ ἐπὶ τῆς γῆς et τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, *toutes choses, — soit les*

choses qui sont sur la terre, soit les choses qui sont dans les cieux. Paul, contrairement à ce qui se passe ℣. 16, commence par mentionner τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, parce que sa pensée se porte tout d'abord sur les êtres qui sont l'objet premier et direct de cette réconciliation.

Ces expressions font voir déjà que cette réconciliation concerne, non la terre proprement dite, mais « *ce qui est sur la terre;* » non le ciel proprement dit, le soleil et les astres, mais « *ce qui est dans les cieux.* » D'autre part, comme il s'agit ici de réconciliation avec Dieu, et qu'on ne réconcilie que ce qui est brouillé, désuni, il est évident que ἀποκαταλλάξαι ne peut en aucune façon s'appliquer aux choses, mais seulement aux êtres vivants qui peuvent porter au dedans d'eux des sentiments d'inimitié contre Dieu, de sorte que ce sont ceux-là que vise, en réalité et concrètement, τὰ πάντα dans son universalité abstraite (cont. *Usteri*, *Huther*, *Olsh.*, *Harless*, Comm. Éph., p. 51, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Thomasius*, *Immer*, N. T. Theol., p. 375 [1]), et l'application que Paul fait aux païens, ℣. 21, le laisse clairement voir.

En conséquence, si nous passons de l'expression abstraite et indéfinie au sens *concret* et *défini*, nous trouvons que l'expression τὰ πάντα, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς désigne en réalité *tous les êtres, soit les êtres terrestres*, les hommes, *soit les êtres célestes*, les anges. Toutefois ce pluriel abstrait donne à l'expression quelque chose de plus ample et de plus embrassant, en enveloppant dans son abstraction même tout ce qui est créé sur la terre et dans les cieux, l'univers entier.

[1] Ils ont raison de retenir pour τὰ πάντα le sens absolu, *l'universalité des choses, l'univers;* mais il n'en est pas moins vrai que Paul considère ici l'univers (τὰ πάντα), au point de vue, non des mondes, ni même des choses proprement dites, mais des êtres κατ' ἐξοχήν qu'il renferme. Ils sont eux-mêmes contraints par le contexte de ne parler que des hommes et des anges: ce qu'ils disent de la nature (Voy. plus loin) ne repose sur aucun fondement.

Quand donc Paul nous dit « qu'il a plu à Dieu... de réconcilier avec lui... *les choses qui sont sur la terre* » (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς), il a au fond et *concrètement* en vue la totalité des êtres vivants ici-bas, susceptibles de réconciliation, nous voulons dire les hommes, l'humanité tout entière[1]. C'est bien, en effet, à eux et à eux tous, qui sont pécheurs, ennemis de Dieu par leurs sentiments et leurs mauvaises œuvres (ỳ. 21), que s'adresse tout directement l'œuvre rédemptrice de Jésus (Cf. Rom. 5, 6-11). Ce point ne saurait être contesté. On se demande seulement si la réconciliation avec Dieu doit s'étendre à d'autres choses sur la terre. Nous ne le pensons pas. Un certain nombre de théologiens sont d'avis contraire. « Ce n'est pas seulement, dit *Meyer*, p. 219, l'humanité pécheresse qui s'est aliéné Dieu par le péché et a soulevé contre elle son inimitié ; mais encore toute la Création non raisonnable, qui est soumise à cette même inimitié et qui a été livrée par Dieu à la ματαιότης et à la δουλεία τῆς φθορᾶς (de même *Davenant*, p. 120, *Usteri*, p. 134, *Harless*, Comm. Éph., p. 51, *Olsh.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Thomasius*). Nous nous bornons à répondre que tout ce qu'on affirme ici de la Création non raisonnable, autrement dit de la Nature, n'est qu'une grave erreur et ne repose que sur une fausse interprétation de Rom. 8, 19-22 (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., II, p. 144-162). Qu'on parle d'une restauration de la Nature, passe encore ; mais d'une réconciliation (ἀποκατάλλάξ.) de la Nature avec Dieu, c'est un non-sens.

A cette première catégorie s'en joint une seconde, que Paul désigne par τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς : « il a plu à Dieu de réconcilier avec soi par Christ... *les choses qui sont dans les cieux.* » A qui Paul fait-il allusion ? La question est difficile. Nous nous avançons sur un terrain où l'expérience ne vient

[1] *Vulg.*, *Érasme* (omettent δι' αὐτοῦ), *Grot.*, *Immer*, p. 374, rapportent τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, etc. à εἰρηνοποιήσας, ce qui ne saurait être admis à cause de la reprise δι' αὐτοῦ.

pas éclairer nos pas, et les renseignements de l'Écriture sur le ciel, ses habitants et leur histoire, sont clairsemés, incomplets, obscurs. Jamais nous ne trouvons dans les lettres de Paul, ni dans les écrits des autres auteurs sacrés, l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ mise en relation avec *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Nous avouons même que nous ne comprenons pas comment cette œuvre pourrait s'appliquer aux hôtes du ciel, car elle est toute calculée en vue des hommes pécheurs, et le plan divin, dont elle est l'exécution, ne concerne qu'eux absolument (*Schleiermacher*, p. 532, *Baur*, *Hilgenfeld*, Zeitsch. f. wissenschaft. Theol., 1870, p. 251, *Holtzm.*, p. 232). C'est ici que le point de vue qui rapporte dans tout le verset la réconciliation à la réconciliation avec Dieu, après avoir très bien cheminé jusqu'ici, vient se heurter à une grosse difficulté, qui demande un examen attentif.

Cette expression générale *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* doit désigner, non les corps célestes, qui n'ont que faire ici, mais *les êtres célestes* dont les cieux sont la demeure. Paul nous en a donné une énumération dans notre paragraphe même, ỳ. 16 : *εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ, εἴτε ἐξουσίαι* (Cf. Éph. 1, 21. Col. 2, 10) — et, si l'énumération ne paraît pas complète, nous pouvons y joindre les êtres qui figurent dans d'autres passages, comme les *δυνάμεις* (Rom. 8, 28. 1 Cor. 15, 24. Éph. 1, 21), les *ἀρχάγγελοι* (1 Thess. 4, 16). Tous ces êtres paraissent compris sous le nom générique de *ἄγγελοι* (Rom. 8, 28. 1 Cor. 4, 9. 6, 2. 2 Cor. 11, 10. Gal. 1, 8. 3, 19. Col. 2, 18. 2 Thess. 1, 7. 1 Tim. 3, 16. 5, 5. 21. Voy. Col. 2, 10) et, si nous en croyons Hb. 12, 22, ils se comptent par myriades et forment au ciel « un chœur joyeux. » — Est-ce à de tels êtres qu'on peut appliquer la parole que « Dieu s'est plu à *réconcilier avec soi* par Christ les choses qui sont dans les cieux? » Pour l'admettre, il faudrait croire que ces êtres célestes sont plus ou moins brouillés avec Dieu et portent au dedans d'eux l'inimitié avec lui, ce qui est impossible.

D'ailleurs ce serait en désaccord avec l'idée que, dans la symbolique, on se fait du ciel où Dieu habite, entouré des anges (1 Tim. 5, 21. Marc 8, 38 : οἱ ἄγγελοι οἱ ἅγιοι) et des esprits des justes exaltés (Hb. 12, 23), séjour de la pureté et de la sainteté, où la volonté de Dieu est faite (Mth. 6, 10).

Néanmoins quelques commentateurs pensent que la parole de Paul doit s'appliquer aux anges en général et même aux bons anges (*Calv.*, *DeW.*, *Huther*, *Schenkel*, *Bleek*). « Il n'est point nécessaire de se les représenter comme absolument purs et saints » (*Bleek*, p. 55), et on en appelle à deux passages du livre de Job, tirés des discours d'Éliphax. Celui-ci, pour faire sentir qu'aucun homme n'est juste devant Dieu, dit que les anges mêmes ne sont pas purs aux yeux de Dieu : 4, 18 : « Si Dieu n'a pas confiance en ses serviteurs [les esprits célestes], s'il trouve de la folie chez ses anges, combien plus... 15, 15 : Si Dieu n'a pas confiance en ses saints [les anges], si les cieux [les esprits célestes] ne sont pas purs devant lui, combien plus... » « Il n'y a point, dit Calvin, une « perfection si exquise en l'obéissance que les anges rendent « à Dieu, qu'elle puisse contenter Dieu en tout et partout, « et qu'elle n'ait besoin de pardon... Ce n'est point faire « tort aux anges que de les renvoyer au Médiateur, afin que « par son moyen ils aient une paix ferme avec Dieu[1]. » — Il est évident que si, comme dans ces passages de Job, on juge les anges au point de vue de la perfection absolue, on les considérera encore comme des êtres imparfaits ; mais cette imperfection même ne suppose aucune opposition réelle entre les anges et Dieu ; en conséquence elle ne se prête pas à l'idée d'une *réconciliation* avec Dieu, puisqu'il n'y a pas d'inimitié en eux. On ne trouve rien dans l'Écriture qui confirme un semblable point de vue. D'ailleurs l'œuvre de la

[1] Les deux passages 1 Cor. 6, 3. 11, 10 sont trop obscurs pour que nous puissions en tirer un enseignement certain.

rédemption, par sa nature même, ne s'adresse point à eux et ne leur est point destinée : c'est aussi l'avis de Hb. 2, 16 : « ce n'est point aux anges assurément qu'il [le Fils] vient en aide ; mais à la postérité d'Abraham » (Cf. 1, 14. 1 Pier. 1, 12).

Si ce n'est point à ces êtres célestes que s'applique la parole de l'apôtre, viserait-elle peut-être les mauvais anges? C'était une idée fort répandue que le mal s'était manifesté chez les êtres célestes, et que les mauvais anges, à l'origine, étaient tombés (Jude 6. 2 Pier. 2, 4). Il est vraisemblable que Paul partageait cette opinion ; en tout cas[1] il admettait l'existence de mauvais anges, Col. 2, 15. Éph. 6, 12 : *οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκρήτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Ce passage est d'autant plus curieux qu'il donne pour séjour à ces esprits *τὰ ἐπουράνια*, les lieux célestes, c'est-à-dire les régions de l'atmosphère. Paul met à leur tête le diable, qu'il place au même lieu, Éph. 2, 3 : *ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*. Paul a-t-il réellement en vue ces mauvais esprits, et enseigne-t-il une réconciliation finale des démons avec Dieu? C'était l'opinion d'*Origènes*, qui se prévalait de notre passage (hom. in Lev. 1, 3. 2, 3. De princip., 4, 25. Hom. in Joh., tome I, 40 et 37) et comprenait dans *τὰ πάντα* même le diable et les damnés. Mais jamais dans ses lettres, Paul ne met l'œuvre rédemptrice en relation avec les mauvais esprits, et l'Écriture nous les représente comme soumis à une condamnation finale (Mth. 25. 41. Ap. 20. 10).

L'impossibilité d'admettre une réconciliation de Dieu avec les anges, a poussé un certain nombre de commentateurs

[1] A ce motif, *Calvin* en ajoute un autre : « c'est que les anges, en tant que créatures, sont exposés à tomber en faute, s'ils ne sont confirmés par la grâce de Christ. » — Mais cela est en dehors de l'idée de réconciliation et une pure hypothèse (Voy. *Harless*, Comm. Éph., p. 48).

(*Bèze*, *Calixt*, *Cocceius*, *Suicer*, *Sal. van Till*, *Zeltner*, *Wolf*) à croire que τὰ ἐν τοῖς οὐραν. désignait, non les anges, mais ***les âmes*** de ceux qui dans l'Ancien Testament sont morts dans le Seigneur, avant la rédemption par Christ, et qui, par anticipation et « *respectu Christi meriti olim præstandi* » (Cf. Hb. 9, 15), ont été reçus au ciel et réconciliés d'avance avec Dieu. — Mais ce n'est là qu'une théorie improvisée pour sortir d'embarras (comp. 1, 24 Éph. 4, 30), et qui ne repose sur aucun fondement scripturaire. D'après le ℣. 16, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς fait allusion aux θρόνοι, κυριότητες, etc., et non aux âmes des morts, qui, d'après l'Ancien Testament, résident dans l'Hadès.

La plupart des commentateurs (*Chrys.*, *Aug.*, Enchiridion, 61, *Pélag.*, *Théod.*, *Ecum. Théoph.*, *Érasm.*, *Estius*, *Michael.*, *Bengel*, *Bœhmer*, *B.-Crusius*) ont tourné la difficulté, plutôt qu'ils ne l'ont résolue. Ils pensent que καταλλάσσειν appliqué aux anges doit s'entendre, non de leur réconciliation avec Dieu, mais de leur réconciliation avec les hommes. Les anges, qui sont saints et purs, étaient nécessairement désunis d'avec les hommes pécheurs; mais une fois que ceux-ci sont devenus des ***saints*** par leur réconciliation avec Dieu, l'union s'est rétablie; la réconciliation s'est faite entre τὰ ἐπὶ τῆς γῆς et τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, de manière à ce que les uns et les autres forment ensemble la grande famille des saints, à la tête de laquelle se trouve Jésus-Christ. — Mais s'il est parlé « de joie parmi les anges de Dieu, » à propos de la conversion des pécheurs (Luc 15, 10), nulle part on n'enseigne une réconciliation des anges avec les pécheurs convertis. D'ailleurs est-il possible d'admettre cette double signification de καταλλάσσειν dans la même phrase avec le disjonctif εἴτε-εἴτε? Quand on dit que « *Dieu a réconcilié avec soi par Christ, soit les choses qui sont sur la terre, soit les choses qui sont dans les cieux,* » cela peut-il signifier que Dieu a réconcilié *avec soi* les choses qui sont sur la terre, et qu'il a

réconcilié *entre elles* les choses qui sont sur la terre et les choses qui sont dans les cieux ? Nous ne le pensons pas : εἴτε-εἴτε n'est pas l'équivalent de καί (cont. *Bœhmer*, *Osiander*, p. 122). C'est même la difficulté d'admettre ce double point de vue, qui a poussé *Mel.*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Flatt* et *Bœhr* à donner à καταλλάσσειν la signification de ἀνακεφαλαιοῦν (Éph. 1, 16. Voy. plus haut); mais le langage ne le permet pas.

2° Cette difficulté, qui paraît insoluble, a fait croire que la pensée fondamentale de Paul dans ce passage est différente, et qu'il s'agit ici d'une réconciliation, non de τὰ πάντα avec Dieu, mais des τὰ πάντα entre eux; point de vue qui se rencontre dans l'épître aux Éphésiens, 2, 13-18. C'est dans ce sens qu'interprètent *Mel.*, *Corn.-L.*, *Cocceius*, *Grot.*, *Flatt*, *Bœhr*, qui font καταλλάσσειν synonyme de ἀποκεφαλαιοῦν, et que se dirigent *Leclerc*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Osiander*, p. 155, *B.-Crus*.

Paul appuie sur l'idée que Christ est le premier en tout et partout (πρωτεύων ἐν πᾶσι) par la double raison qu'il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la perfection, — et de réconcilier les uns avec les autres, soit les hommes entre eux, soit les anges avec les hommes.

Dans ce cas, τὰ πάντα, « *toutes choses*, » conserve la même valeur au fond que dans l'interprétation précédente, et se détermine par les deux catégories τὰ ἐπὶ τῆς γῆς et τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, comprenant en réalité *les hommes* et *les anges*. Seulement comme il s'agit de la réconciliation entre les êtres composant ces catégories, on est obligé, pour comprendre la pensée de Paul, de se rappeler que dans la catégorie τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, la réconciliation a lieu entre les éléments hostiles, les païens et les juifs, unis et réconciliés par l'œuvre rédemptrice de Christ; tandis que, pour ce qui concerne τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, il faut considérer la réconciliation comme ayant lieu entre les anges et les hommes, en ce sens que ceux-ci devenus des *saints* se trouvent maintenant unis aux anges du ciel

étant, comme eux et avec eux, l'objet de l'amour de Dieu. En conséquence, voici comment chemine la pensée :

« *Dieu s'est plu,* nous dit Paul, *à faire habiter en lui* [le Fils] *toute la perfection, et par lui* (δι' αὐτοῦ) *à réconcilier toutes choses*, c'est-à-dire toutes les choses qui étaient brouillées entre elles et désunies au point de vue religieux, *et à les amener à soi* (c'est le sens de εἰς αὐτόν, l'expression εἰς αὐτόν étant, comme nous l'avons vu plus haut, p. 193, une constructio prægnans = ἀποκαταλλάξαι καὶ ἀγαγεῖν εἰς αὐτόν) *en établissant la paix* (entre elles) *par le sang de sa croix.* » — Ce point est développé dans l'épître aux Éphésiens, 2, 12-18, où l'apôtre enseigne que Jésus, en faisant succéder la grâce à la loi, a détruit l'inimitié entre le païen et le juif, et en transformant chacun d'eux en un homme nouveau, en chrétien, les a réconciliés par son sang, de sorte qu'ils forment un seul et même corps, l'Église. — Après cette courte incidente (εἰρηνοποιήσας διὰ τ. αἵματος τ. σταυροῦ αὐτοῦ) Paul reprend son idée en répétant δι' αὐτοῦ : « a réconcilié, dis-je, toutes choses *par lui, soit les choses qui sont sur la terre* (savoir les païens et les juifs), *soit les choses qui sont dans les cieux,* » savoir les anges et les hommes. En mentionnant cette réconciliation des anges et des hommes, Paul met en lumière, par cette harmonie imposante et grandiose des saints sur la terre et des anges au ciel, toute la grandeur du Fils, qui se trouve à la tête d'une œuvre semblable. C'est, nous dit-on, la même pensée que nous retrouvons dans l'épître aux Éphésiens, 1, 10, lorsque Paul dit que « *Dieu avait formé le projet, quand les temps seraient venus, de réunir toutes choses* (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα) *en Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre.* »

On n'en saurait disconvenir : ce point de vue a sa beauté, et au fond, il est en partie paulinien. Mais le texte de notre verset lui est-il favorable et permet-il cette interprétation ? Nous ne le pensons pas. 1° S'il est parlé de cette réconcilia-

tion entre païens et juifs dans l'épître aux Éphésiens, il n'en est question nulle part dans l'épître aux Colossiens, de sorte que c'est un élément étranger à cette épître que l'on introduit dans ce paragraphe. 2° Quand Paul dit que « *Dieu a réconcilié toutes choses par Christ, soit les choses qui sont sur la terre, soit les choses qui sont dans les cieux,* » il nous paraît évident que, si la première partie se rapporte à la réconciliation *entre elles* des choses qui sont sur la terre (des païens et des juifs), la seconde partie doit se rapporter à la réconciliation *entre elles* des choses qui sont dans les cieux, et non à la réconciliation des premières avec les secondes. Nulle part d'ailleurs Paul ne parle de la réconciliation des hommes avec les anges. 3° La réconciliation dont il est question dans ce verset, ne peut être que la réconciliation *avec Dieu*, attendu que l'application que Paul fait au ℣. 21 : καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας, etc., ne se peut rapporter qu'à cette réconciliation-là.

Pour tous ces motifs, nous ne saurions adhérer à cette interprétation, et nous voilà rejeté vers le premier point de vue et reporté de nouveau en face de la difficulté créée par τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς qui nous a paru insoluble. L'est-elle en réalité ? — Nous croyons que *Harless* (Comm. Éph., p. 51-53) a frayé la voie à une solution satisfaisante [1].

Si nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur la marche que nous avons suivie, nous devons nous accuser de n'avoir pas tenu suffisamment compte de *la forme abstraite et générale* dont Paul a revêtu sa pensée, en employant le pluriel

[1] Quelques commentateurs ont tranché la difficulté plutôt qu'ils ne l'ont résolue, en considérant εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τ. οὐρανοῖς comme un simple descriptif pour dire l'univers. *Bullinger :* partitione sua universitatem voluit exprimere. *Kopp.* (Éph. 1, 10): periphrasis universi. *Heinrichs*, *Hammond* = ὁ κόσμος. Dans ce cas, Paul aurait dû se borner à τὰ πάντα. Il est évident qu'il a un intérêt particulier à exprimer cette division. Le disjonctif εἴτε... εἴτε, montre qu'il les considère comme distincts, séparés l'un de l'autre.

neutre abstrait (ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα... εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), et de l'avoir toujours rendue *concrète et déterminée* en spécialisant ce qui nous paraissait contenu dans l'abstraction. Ainsi, au lieu de dire « *toutes choses... soit les choses qui sont sur la terre, soit les choses qui sont dans les cieux,* » nous avons bien vite passé aux idées concrètes : « *tous les êtres... soit les hommes, soit les anges,* » en nous demandant : Qui faut-il entendre par τὰ ἐπὶ τῆς γῆς et par τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς? remplaçant ainsi les catégories générales abstraites par les personnes concrètes, et mettant les unes et les autres sur le même pied. Au fond, ce procédé n'a rien d'illégitime, et il est ordinairement sans inconvénient dans la pratique, parce qu'il ne sert qu'à éclaircir la pensée : il est bon de savoir ce que l'abstraction recouvre. Cependant nous devons reconnaître que cette manière de concréter et de déterminer est *notre* œuvre, non celle de Paul, qui reste, lui, dans l'abstraction en employant les neutres pluriels, ce qui lui permet de s'exprimer comme il le fait, sans qu'il résulte nécessairement de sa parole que la réconciliation avec Dieu par Christ doive s'appliquer d'une manière identique aux hommes et aux anges.

Il dit que « Dieu s'est plu à faire habiter en lui [le Fils] toute la perfection, *et par lui à réconcilier toutes choses... soit les choses qui sont sur la terre, soit les choses qui sont dans les cieux,* » c'est-à-dire que cette réconciliation avec Dieu embrasse tout absolument (τὰ πάντα), *l'univers entier,* dans les deux parties qui composent ce τὰ πάντα, « *les choses qui sont sur la terre et les choses qui sont dans les cieux.* » Il donne par là à cet événement une étendue et une ampleur qui indique que l'œuvre rédemptrice (qui s'est appliquée aux hommes pour les ramener à Dieu) a produit une réconciliation avec Dieu qui embrasse tout l'univers. En l'envisageant ainsi dans son ensemble et dans sa plus haute portée mais d'une manière abstraite, Paul nous permet, dès que nous

voulons passer au *concret*, de comprendre que la réconciliation de l'univers avec Dieu, laquelle est le résultat final de l'œuvre de Christ, ne s'est pourtant pas produite de la même manière dans les êtres terrestres et dans les êtres célestes. L'incidente εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, où l'idée de la rédemption se trouve exprimée, ne concerne en réalité que les hommes pécheurs *ennemis de Dieu* (ỷ. 21. Rom. 5, 10) qui faisaient obstacle à cette unité suprême. Quant aux « êtres qui sont dans les cieux, » les anges, ils n'ont eu qu'à passer sous la domination de Christ, devenu le centre d'unité, et que Dieu a élevé au-dessus d'eux (Cf. Éph. 1, 10. 21), pour que *la réconciliation de l'univers entier avec Dieu,* dont Paul nous parle, se trouvât produite. « A mon avis, dit *Harless*, p. 53, l'apôtre s'exprime ainsi, « non qu'il y ait au ciel des besoins réels de rédemption, ou « que la mention du ciel ne soit qu'une forme rhétorique; « mais parce que le Seigneur et le créateur du corps tout « entier, dont le ciel et la terre sont les membres, en rétablissant l'un des membres, a rétabli le corps entier, et « qu'ainsi la réconciliation a cette grande portée, qu'elle « n'est pas simplement le rétablissement de la vie terrestre, « mais le rétablissement de l'harmonie de l'univers. » (De même *Weiss*, p. 462, *Reuss*, p. 213.)

Cette vue d'ensemble à laquelle Paul s'élève en partant de la dignité souveraine de Christ même sur les esprits célestes, et de son œuvre rédemptrice ramenant à Dieu l'humanité régénérée, de manière à établir sous la main de Christ l'unité au ciel et sur la terre, est certainement un point de vue particulier à l'épître aux Colossiens ainsi qu'à l'épître aux Éphésiens. On doit cet exposé à l'opposition aux docteurs gnostiques, qui ont sur l'unité du monde céleste et du monde terrestre une vue toute différente. Paul les combat en leur opposant le point de vue chrétien. Il ne faut pas s'étonner si nous ne trouvons pas de développement semblable

dans les anciennes épîtres de Paul, qui, par le sujet qu'elles traitent, n'y étaient appelées en aucune façon. Le champ des débats s'est déplacé, il s'est agrandi par les oppositions nouvelles : il ne s'agit plus de la loi opposée à la grâce, mais des spéculations de la philosophie, et vouloir enfermer les pensées de Paul dans les étroites limites des quatre premières épîtres, c'est un non-sens. Cette conception grandiose surpasse certainement les enseignements donnés dans les épîtres précédentes ; mais on doit remarquer — et c'est le point essentiel — que la base religieuse n'a pas changé. Paul ne fait en réalité que de prolonger les lignes déjà tracées, car cette conception repose, d'une part, sur la dignité souveraine de Christ provenant de sa sainteté parfaite et de son exaltation à la droite de Dieu, qui groupe autour de lui, comme autour de son centre d'unité, tous les êtres célestes, — et d'autre part, sur son œuvre rédemptrice, qui groupe autour de lui l'humanité régénérée et sanctifiée. Ces deux points se trouvent déjà dans les anciennes épîtres de Paul (voy. Éph. 1, 10).

Reprenons maintenant la suite des idées.

Après avoir recommandé aux chrétiens de Colosses « *la reconnaissance* envers Dieu, *qui les a rendus capables d'avoir part à l'héritage dévolu aux saints dans la lumière* (ỳ. 12), *en les arrachant à la puissance des ténèbres pour les faire passer dans le royaume du Fils de son amour* (ỳ. 13), *en qui ils trouvent la délivrance, le pardon de leurs péchés* (ỳ. 14), Paul saisit cette occasion pour les entretenir de la grandeur prééminente du Fils.

« *Il est l'image du Dieu invisible ; le premier-né de toute créature*, c'est-à-dire qu'il possède la dignité souveraine sur tous les êtres de la création (ỳ. 15), *car* — en sa qualité de rédempteur — il est le fondement sur lequel repose toute la création, même les êtres de l'ordre le plus relevé, les êtres célestes (ỳ. 16), partant *il est, lui, supérieur à tout dans cet*

univers qui subsiste en lui, c'est-à-dire forme en lui un tout consistant (℣. 17), — ***et il est, lui, la tête du corps de l'Église : il est à la tête des ressuscités, afin d'être le premier en tout et partout*** (℣. 18), ***attendu qu'il a plu à Dieu que toute la perfection habitât en lui*** (℣. 19), ***et, en établissant la paix par son sacrifice, de réconcilier avec soi, par lui, tout l'univers, soit les choses qui sont sur la terre, soit celles qui sont dans les cieux.*** »

℣. 21. Une fois cette grandeur souveraine du Fils signalée, en relevant l'excellence de sa personne et son œuvre de réconciliation, Paul se rapproche de ses lecteurs en leur rappelant que cette réconciliation, dont il vient de leur parler d'une manière générale, ils l'ont éprouvée pour leur sanctification (℣. 21. 22), pourvu qu'ils tiennent ferme à la foi (℣. 23). Ici encore Paul s'en tient à l'exposition des faits religieux chrétiens, et toute spéculation philosophique est absolument absente.

καὶ ὑμᾶς : καί n'est pas l'équivalent de οὖν (*Bèze* = itaque. *Davenant*); il ne relie pas ceci à εὐδόκησε (*Storr*), ni ne coordonne ὑμᾶς à τὰ πάντα... εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (*Lachm.*, *Holtzm.*, p. 66); il introduit une proposition nouvelle, dans laquelle Paul fait à ses lecteurs l'application de ce qui précède = « *et vous*, c'est-à-dire *vous aussi*, *vous-mêmes aussi* » (autrement Col. 2, 13), — ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθρούς, non pas « *qui étiez autrefois étrangers* » (= τοὺς ποτὲ ὄντας); mais « *alors que vous étiez autrefois* (quand vous étiez encore païens : ποτὲ opp. νυνὶ δέ) *étrangers...* » Ἀπαλλοτριοῦσθαι, *être rendu étranger, devenir* ou *être étranger à, se détacher, se détourner, s'éloigner de* (voy. Éph. 2, 12), est ordinairement suivi d'un gén. Éph. 2, 12 : ἀπηλλοτρ. τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ. 4, 18 : ἀπηλλοτρ. τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ. Paul dit simplement ἀπηλλοτριωμένους, *étrangers*, parce que, comme pour ἐχθρούς, l'idée est rendue suffisamment claire par le contexte. Il s'agit ici de leurs rapports avec Dieu et de la

réconciliation avec lui ; de là « *étrangers à Dieu* » (Cf. ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ, Éph. 2, 2. *Calv.*, *Beng.*, *Bœhmer*, *Huther*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Reuss*, etc.), non ἀπὸ τ. πολιτ. τ. Ἰσραήλ (*Grot.*, *Heinrichs*, Éph. 2, 12), ou τῆς ἐκκλησίας (*Flatt*), ou τῆς ζωῆς τ. θεοῦ (*Bæhr*, Éph. 4, 18), ou « a gratia, a beneficiis et promissionibus divinis » (*Wolf*, *Rosenm.*).

Bien plus, ils étaient ἐχθροί. Cette expression peut s'entendre activement = « *ennemis de Dieu* » (voy. Rom. 5, 10. *Grot.*, *Wolf*, *Beng.*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Bœhmer*, *Steiger*, *Olsh.*, *Huther*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Braune*, *Thomasius*, *Reuss*, etc.), ou passivement = « *haïs de Dieu* » (invisos Deo, Rom. 11, 28. *Schenkel*, *Meyer*, *Hofm.*[1]). C'est la première

[1] *Calv.*, *Davenant*, *Bleek* (Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 5, 10. I, p. 404) veulent donner à ἐχθρούς tout à la fois le sens actif et le sens passif. — Mais 1°, les lois du langage n'autorisent pas l'admission d'un double sens : il faut que ἐχθροί, enchâssé dans une phrase, ait l'une ou l'autre signification ; il ne saurait être actif et passif en même temps. 2° Paul, en disant ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθρούς ne considère pas la relation de Dieu avec l'homme des *deux* côtés à la fois, mais seulement d'un seul côté ; en sorte que ὄντας ἐχθρούς doit indiquer, ou les dispositions de Dieu à l'égard de l'homme, ou celles de l'homme envers Dieu ; non toutes les deux à la fois. 3° Pour justifier leur opinion, ces commentateurs s'appuient d'un principe spécieux qui fait illusion au premier coup d'œil, mais qui manque de justesse au fond. Ils remarquent qu'il y a une corrélation entre la position de Dieu à l'égard de l'homme et celle de l'homme à l'égard de Dieu, en sorte que la conduite de la créature envers son Créateur conditionne en quelque sorte celle du Créateur envers sa créature. Il en résulte que là où il y a inimitié de la part de la créature (ἐχθροί actif), il y a en même temps inimitié de la part du Créateur (ἐχθροί passif) ; ainsi, dans le sens actif « *ennemis de Dieu* » se trouve compris le sens passif « *haïs de Dieu.* » Ce principe serait juste que la conséquence littéraire qu'on en tire serait fausse, parce que le langage répugne absolument à un double sens. Mais ce principe est mal formulé et aboutit à une conclusion qui est en désaccord avec la pensée de Paul. On prétend que « là où il y a inimitié (ἐχθρά) de la part de la créature, il y a en même temps inimitié (ἐχθρά) de la part du Créateur ; » tandis que Paul enseigne bien plus justement qu'il y a *courroux* (ὀργή), et ce courroux — qui se

signification qui doit être admise ici. 1° Le sens actif est le sens courant, en conséquence celui qu'on doit prendre tout d'abord, tandis que le sens passif étant rare et, pour ainsi dire, exceptionnel, ne doit être admis qu'autant que le sens actif répugne au contexte : ce qui n'est pas le cas dans notre passage, au contraire. 2° Paul décrit l'état des Colossiens avant leur conversion : « *alors que vous étiez* (ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθρούς) *étrangers* à Dieu *et ennemis.* » Il est donc bien plus naturel de penser qu'il s'agit des sentiments propres des Colossiens, que des sentiments de Dieu à leur égard. Ils étaient *étrangers* à Dieu : voilà leur état religieux ; ils étaient *ennemis* de Dieu : voilà leur état moral. L'homme irréligieux et pécheur est *ennemi* de la religion et de Dieu par ses sentiments, par ses pensées et par ses actions ; il faut qu'il devienne *un ami* de Dieu : c'est ce que fait la réconciliation avec Dieu. 3° De plus, ce que Paul dit ici n'est que l'application aux ci-devant païens de Colosses de ce qui vient d'être dit en général (ỳ. 20), sur le plan de Dieu ; et non seulement il n'y a pas un mot qui parle de l'inimitié de Dieu pour les hommes pécheurs ; mais il n'y est fait mention, au contraire, que de l'amour inouï de Dieu pour eux. Son amour a fait le plan de la réconciliation : « car Dieu *s'est plu* (εὐδόκησε) *à réconcilier* toutes choses avec soi, » — et son amour a trouvé le moyen : « *il a établi la paix* par le sang de la croix. » Ce n'est donc pas en Dieu qu'il faut chercher l'inimitié, mais en l'homme. *Meyer* veut voir cette inimitié de Dieu (ἐχθρὰ τ. θεοῦ) dans le fait que les pécheurs

différencie de l'ἐχθρά et se manifeste par les châtiments de Dieu — n'est pas, comme on le suppose, l'expression d'une *inimitié* proprement dite (ἐχθρά), qui serait le fond des sentiments du Créateur envers sa créature pécheresse ou ennemie ; c'est en réalité, malgré les apparences contraires, une des formes de son *amour*, qui est saint. Alors que Dieu châtie l'homme et lui fait sentir son courroux (ὀργή), il n'est pas au fond *ennemi* de l'homme ; il conserve toujours en lui un cœur de père (Voy. p. 213, note).

sont l'objet du courroux de Dieu (ὀργὴ τ. θεοῦ), et en appelle à Éph. 2, 5 : τέκνα φύσει ὀργῆς. Mais cette identification entre l'inimitié de Dieu et son courroux n'est qu'une confusion d'autant plus fâcheuse que le courroux de Dieu, loin d'être une manifestation de son inimitié est, à le bien prendre, une manifestation de son amour (ἀγάπη[1]). 4° Au fait, la véritable raison de cette divergence de sentiment, se doit chercher

[1] Ce rapport est délicat, et en général assez peu compris pour que les idées religieuses de Paul sur la rédemption et la réconciliation avec Dieu soient souvent défigurées. Il ne sera pas hors de propos de reproduire ce que nous avons dit sur ce point dans notre Commentaire aux Romains I, p. 407. » L'homme qui s'adonne au mal, l'irréligieux (ἀσεβής), le pécheur (ἁμαρτωλός), etc., ne saurait être l'objet de l'*amour* de Dieu. il est l'objet de son *courroux* (ὀργή, Rom. 1, 18. 2, 5. 9, 22. Éph. 2, 3, etc., opp. à ἀγάπη) et de ses châtiments, parce que Dieu, étant saint, déteste le mal et celui qui le commet. Cela est certain. Mais cela veut-il dire qu'au fond l'amour pour les pécheurs soit éteint dans le cœur de Dieu et qu'il n'y ait plus qu'inimitié et haine? — Nullement. L'amour est le fond impérissable de Dieu pour sa créature. On doit même dire que ce *courroux* contre les pécheurs et ces châtiments ne sont — à les considérer sous leur vrai point de vue — qu'une forme de son amour éternel, infini, qui cherche ainsi à arrêter le pécheur dans sa mauvaise voie et à le faire rebrousser vers le bien par le repentir, parce qu'il n'y a que malheur pour l'homme dans le mal. Aussi longtemps que le pécheur persiste dans le mal, l'amour de Dieu, qui est saint, ne peut se manifester sous sa forme aimable d'*amour* proprement dit et de bénédiction, mais seulement sous sa forme sévère et salutaire de *courroux* et de châtiment. Si, au contraire, le pécheur vient à se repentir, à déposer ses mauvais sentiments et à changer de voie, l'amour, qui s'est comme retiré et concentré dans le cœur de Dieu, pourra émerger de nouveau et s'épanouir sous la forme de *miséricorde*, de *grâce*, enfin d'*amour* proprement dit. Dieu a un amour de père. Cela est si vrai que, pour toucher le pécheur, lui ouvrir le cœur et l'amener à cette conversion que le sentiment du courroux de Dieu et ses châtiments ont été impuissants à réaliser, Dieu a voulu — et c'est là le mystère caché de tout temps en Dieu — révéler au monde pécheur *l'amour éternel*, *immense,* dont il est aimé, en le lui manifestant d'une manière éclatante par le don de son propre Fils. Ainsi le plan et l'œuvre de la rédemption, le don et la mort de Jésus émanent de *l'amour de Dieu* pour les pécheurs et le manifestent; *la haine, l'inimitié* proprement dite, appartient à l'homme, et à l'homme seul. »

dans un *à priori* dogmatique, qui veut s'imposer ici à l'interprétation. *Meyer* le reconnaît en réalité, quand, pour toute raison, il dit que ἐχθρούς doit être pris dans le sens passif (= invisos Deo), « parce que cela est réclamé par la notion « d'*avoir été réconciliés*, ensuite de laquelle l'inimitié de « Dieu contre les hommes pécheurs a été changée en grâce « pour eux. » En effet, la logique du système le demande impérieusement, quand on adopte, comme *Meyer*, la conception juridique de la rédemption ; mais c'est tout le contraire, quand on conçoit la rédemption au point de vue mystique (voy. ỳ. 20, εἰρηνοποιήσας διὰ τ. αἵματος τ. σταυροῦ). En conséquence *Meyer* n'a d'autre chose à faire qu'à changer son point de vue dogmatique, qui n'est pas celui de saint Paul, car le sens actif de ἐχθρούς est si évident, que des commentateurs comme *Olsh.*, *Braune*, *Thomasius*, etc., ont dû, en dépit du système, reconnaître cette signification.

καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ, « ennemis de Dieu, — non, *par rapport, quant à* (Éph. 4, 18) vos pensées » (*Huther*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Braune*), comme si Paul voulait indiquer que c'est dans la sphère de l'esprit (διανοία) que se rencontre l'inimitié de l'homme avec Dieu ; mais « *par* (Col. 1, 10) votre pensée ou vos pensées, » vos mauvaises pensées (voy. διανοία, Éph. 2, 3), pour indiquer ce qui rend les hommes ennemis de Dieu. Ils ne pensaient qu'au mal ; ils ne songeaient qu'à satisfaire leurs passions (Éph. 2, 3. 4, 17-19). Ceux qui entendent ἐχθρούς dans le sens passif (*Schenkel*, *Meyer*, *Hofm.*, etc.) traduisent : « haïs de Dieu *pour*, *à cause de* vos pensées. »

Ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς : quelques-uns relient ces mots à διανοία, sans qu'il soit besoin de l'article (τῇ ἐν τ. ἔργοις), parce que l'on dit διανοεῖσθαι ἐν = animo versari in (Sir. 6, 37 : διανόου ἐν τοῖς προστάγμασι κυρίου. 39, 1. 7. 42, 18. Ps. 72, 8). De là, « ennemis de Dieu par votre pensée ou par vos pensées *tournées vers* les mauvaises actions » (= τῷ διανοεῖσθαι ἐν τοῖς

ἔργοις πονηροῖς. *Bèze :* mente operibus malis intenta. *Davenant, Hammond, Michael., Storr, Flatt, Bæhr :* voluntate in malefactis versante). D'autres, pensant qu'il ressort assez du contexte que ces pensées sont tournées vers le mal, pour qu'il soit superflu d'ajouter cette observation, coordonnent ἐν τ. ἔργ. τ. πονηροῖς à τῇ διανοίᾳ, pour relever les mauvaises actions elles-mêmes, dans lesquelles ces pensées se produisent. De là, « ennemis de Dieu par vos pensées, *au milieu de* vos mauvaises actions (*Bœhm., Olsh., DeW., B.-Crus., Ewald, Schenkel, Bleek, Meyer, Braune, Thomasius, Hofm.*, etc.).

νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν* : Νυνὶ δέ (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., I, p. 289) étant opposé à ποτέ, a la signification temporelle, « *mais maintenant, à présent, mais aujourd'hui ;* » il indique le temps actuel qui a été inauguré par la réconciliation. Δὲ accentue l'opposition avec ποτέ. — Ἀποκατήλλαξεν, « *il vous a réconciliés.* » L'Aoriste indique qu'il s'agit d'un fait historique passé, qui va se reproduisant. Quel est le sujet de ἀποκατήλλαξεν ? D'après la grammaire et le contexte c'est ὁ θεός

* Il existe trois leçons différentes. *Ἀποκατήλλαξεν,* admis par *Elz., Beng., Griesb., Tisch., Bœhmer, Olsh. Huth., DeW., Ewald, Bleek, Thomas., Reuss*, etc., est la leçon la plus autorisée (ℵACEKLP, les minn. it (f.) vulg. syrr. copt. Chrys. Euthal. Cyr. Theod. Dam.), mais elle présente une difficulté, c'est qu'au v. 22, *τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,* où *αὐτοῦ* représente évidemment *Χριστοῦ,* ne va pas bien avec *ἀποκατήλλαξεν,* dont le sujet est *θεός.* — On trouve une seconde leçon *ἀποκατηλλάγητε,* « *vous vous êtes réconciliés* » (B), qui a été admise par *Lachm., Steiger, Schenkel, Meyer, Braune.* Cette leçon va bien avec ce qui suit, mais elle présente une incorrection avec *καὶ ὑμᾶς,* qui précède. Est-ce l'incorrection de la première leçon qui a provoqué la seconde leçon ou l'inverse ? Nous n'hésitons pas à admettre la première alternative à cause des autorités diplomatiques et du contexte avec le v. 20. — Il existe une troisième variante : *ἀποκαταλλαγέντες,* qui a pour elle la plupart des instruments occidentaux (D*FG, it (d. e. g.) goth. Ir. Ambrosiast. Sedul.). Cette variante est trop évidemment fautive pour être admise ; mais, par sa forme passive, elle appuyerait plutôt la leçon *ἀποκατηλλάγητε,* ensorte qu'elle pourrait provoquer quelque hésitation ; néanmoins la première est trop fortement documentée pour ne pas être tenue pour la véritable leçon.

(*Beng.*, *Michaelis*, *Storr*, *Rosenm.*, *Bœhr*, *Bœhmer*, *Huther*, *B.-Crus.*, *Bleek*). Il s'ensuit une grosse difficulté, parce que Paul ajoutant immédiatement ἐν σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, qui se rapporte évidemment à Christ, non à Dieu, il y a là une incorrection évidente. En conséquence plusieurs ont préféré admettre l'incorrection d'un changement de sujet, et rapporter ἀποκατήλλαξε à Christ (*Chrys.*, *Theod.*, *Ecum.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Heinrichs*, *Olsh.*, *DeW.*, *Ewald*, *Thomas.*, *Hofm.*). Mais ceci se relie trop étroitement à ce qui précède (ỳ. 20), puisque c'en est l'application, pour que nous puissions admettre un changement subit de sujet que rien ne provoque ; nous croyons plutôt que αὐτοῦ (au lieu de Χριστοῦ) est un *lapsus* amené par le fait que ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός se dit si évidemment de Christ, que sans y faire attention, Paul s'est laissé aller à la manière suivie dans tout le paragraphe (ỳ. 16-21). Si on lit ἀποκατηλλάγητε, alors l'incorrection est évitée ; mais c'est pour tomber dans une autre, attendu que l'accusatif καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ne peut plus s'expliquer que par une anacolouthie [1]. Paul, en commençant la phrase par καὶ ὑμᾶς, avait évidemment dans l'esprit ἀποκατήλλαξε, et l'on n'aperçoit rien qui ait pu l'engager à quitter une forme qui s'accorde au mieux avec le contexte et à changer tout à coup de sujet.

[1] Cette variante doit se traduire par « *vous vous êtes réconciliés,* » non par « *vous avez été réconciliés* » ou « *repris en grâce* » (*Schenkel*, *Meyer*, *Braune*), attendu que κατηλλάγην n'est pas usité au sens passif (Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 408). Ces commentateurs ont sur la réconciliation de l'homme avec Dieu un point de vue qui n'est pas conforme aux idées religieuses de Paul. Ils s'imaginent que la réconciliation avec Dieu est quelque chose qui se passe en dehors de l'homme et se consomme entre Dieu et Christ; c'est l'apaisement du courroux (ὀργή) de Dieu envers les hommes pécheurs, apaisement causé par la satisfaction donnée à la justice divine par le sacrifice expiatoire de Christ : Dieu *est* alors *réconcilié* avec les hommes, et les hommes *ont été réconciliés* avec Dieu, Paul entend tout autrement la réconciliation avec Dieu (Voy. v. 20, p. 196. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 409-411) et ne parle jamais d'une réconciliation avec Dieu faite en dehors de l'homme.

ỳ. 22. ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανατοῦ revient pour le fond de la pensée à διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, ỳ. 20, et fait intervenir le sacrifice de Christ, dont Dieu s'est servi pour se frayer le chemin des cœurs et réconcilier les hommes avec lui. Cette mention doit être entendue dans le sens mystique de l'amour qui éclate dans le sacrifice de Christ (voy. ỳ. 20. *Oltram.*, Comm. Rom., I, p. 405-409).

ἐν n'est pas dans le sens local (ỳ. 14. 1 Pier. 2, 24. *Bæhr*, *Meyer*, *Braune*), car la réconciliation est un fait moral, — ni simplement instrumental (= διὰ, gén. *Estius*, *Grot.*, etc.); mais il indique que Christ, son sacrifice, est le fondement sur lequel repose la réconciliation (Cf. Éph. 2, 13 : ἐν τῷ αἵματι τ. Χριστοῦ. 2, 15 : ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ). En français, nous sommes obligés d'employer « *par*, » attendu que « *en* ou *dans* » ne sont pas usités dans ce sens. — Au lieu de dire ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, διὰ τοῦ θανάτου (= « en Jésus-Christ, ou en la personne de Jésus-Christ, par sa mort ») Paul préfère une expression plus réaliste, ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, « *par le corps de sa chair* » (gen. materiæ), c'est-à-dire « *par son corps de chair*, » et il précise sa pensée en ajoutant διὰ τοῦ θανατοῦ, « *par sa mort*, » pour bien ténoriser le fait tragique auquel il allusionne. Nous avons montré, ỳ. 20, l'importance que Paul donne à ce fait. Mais pourquoi au lieu de dire simplement « *en son corps*, » Paul dit-il « *par le corps de sa chair, par son corps de chair?* » Tous les corps ne sont-ils pas de chair? Pourquoi ce détail? — Il y a sans doute là une nuance qu'il a désiré exprimer. Nous trouvons Sir. 23, 16 : ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ, le libertin qui pèche dans le corps de sa chair, c'est-à-dire dans son corps de chair : σαρκός est ajouté *sensu malo*, pour faire apercevoir la prédominance de la chair et de ses appétits charnels dans le πόρνος. De même Col. 2, 11 : ἐν ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Mais, dans notre passage, τῆς σαρκός n'est point pris en mauvaise part : quelle valeur peut-il avoir?

Comme la chair est l'élément sensible, celui par lequel la souffrance se ressent (Col. 1, 24. Éph. 2, 15. Gal. 4, 14. 1 Cor. 7, 28. 1 Pier. 4, 1 : *παθὼν σαρκί* ou *ἐν σαρκί*), Paul ajoute *τῆς σαρκός*, parce qu'il envisage Christ au point de vue de ses souffrances et de son sacrifice, comp. Éph. 2, 15 : *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* (*Bengel :* caro innuit capacitatem patiendi et passionem ipsam). S'il avait dit simplement *ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ*, cela aurait signifié « *en son corps,* » c'est-à-dire en sa personne (Rom. 7, 4 : *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*) ; en disant : « *par le corps de sa chair,* » il donne déjà à entendre l'idée de souffrance, ce qu'il confirme immédiatement en achevant sa pensée par les mots « *par sa mort.* »

Quelques commentateurs (*Calv.*, *Bèze*, *Davenant*, *Estius*, *Grot.*, *Leclerc*, *Rosenm.*, *Bleek*, *Thomasius*) ne donnent à l'adjonction de *τῆς σαρκός* aucune valeur spéciale : elle laisse simplement voir que le corps de Christ était un corps vraiment humain, ayant chair et os comme le nôtre, sujet aux mêmes infirmités. *Hammond*, *Heinrichs* n'y voient qu'une expression pléonastique = *ἐν τῷ σώματι* seu *σαρκὶ αὐτοῦ*. Cependant d'autres vont plus loin. Paul, selon *Crell*, *Flatt*, *Hofmann*, a voulu, par cette expression, distinguer le corps matériel de Christ de son corps glorieux (*τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ*, Phil. 3, 21) ou, selon *Beng.*, *Michaelis*, *Storr.*, *Olsh.*, de son corps figuré, savoir l'Église. Mais cette distinction, dans l'un et dans l'autre cas, n'est d'aucun intérêt dans ce contexte. D'autres croient que cette expression trahit une pensée polémique. En accentuant ainsi l'idée d'un corps de chair, Paul viserait au fond le docétisme des docteurs de Colosses (*Bæhr*, *Steiger*, *Bæhmer*, *Huther*, *Dalmer*, *De W.*). Mais on ne trouve pas trace de docétisme dans les reproches adressés aux faux docteurs dans notre épître (2, 16-23), ni dans l'épître aux Éphésiens. *Meyer* (de même *Schenkel*) y voit une opposition à la doctrine des adversaires sur les anges. Ils attribuaient vraisemblablement à ces êtres *spiri-*

tuels, c'est-à-dire sans σῶμ. τῆς σαρκός, cette puissance médiatrice et conciliatrice qui appartient en propre à Jésus et à son sacrifice, de sorte que Paul protesterait contre cette doctrine en accentuant que le corps de Christ était « *un corps de chair.* » C'est par trop recherché et hypothétique. La vraie protestation n'est pas là, elle est dans l'opposition de Christ lui-même aux anges; qu'il ait ou non « un corps de chair, » cela est parfaitement indifférent.

παραστῆσαι ὑμᾶς est un infinitif épexégétique (voy. 1, 10) qui indique ici l'intention, le but (= pour, afin de, *Calv.*, *Bèze*, *Davenant*, *Bæhr*, *Bœhmer*, *Olsh.*, *Huth.*, *De W.*, *Schenk.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Hofmann*, etc.), non la conséquence, le résultat (= pour, de manière, en sorte que, *Theod.*, *Steiger*, *B.-Crus.*). Παριστάναι, *amener*, *présenter*, *fournir*, *offrir* (= præstare, præbere), — ἑαυτόν, *se présenter* (Act. 1, 3), *se montrer* (2 Tim. 2, 15), *se donner à* (Rom. 6, 13. 14), — τινα τινι, *présenter quelqu'un à quelqu'un*. Act. 9, 41. 23, 33. 2 Cor. 11, 2. Éph. 5, 27. De là, « *afin de vous présenter, de vous faire paraître,* » — κατενώπιον αὐτοῦ, « *devant lui, en sa présence*, c'est-à-dire, d'après notre construction, *devant Dieu.* » Cf. Éph. 1, 4. Rom. 14, 10. Jud. 24 (*Beng.*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Bœhmer*, *Huth.*, *B.-Crus.*, *Bleek*; de même *Bèze*, *Estius*, *De W.*, *Ewald*); mais, d'après plusieurs de ceux qui donnent à ἀποκατήλλαξε pour sujet ὁ Χριστός (*Calv.*, *Olsh.*, *Thomas.*, *Hofmann*) ou qui lisent ἀποκαταλλάγητε (*Steiger*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*), « *devant Christ.* » Cf. 2 Cor. 5, 10. 1 Thess. 2, 19. Mth. 25, 32. Quelques commentateurs (*Bèze*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Bleek*) préfèrent rapporter κατενώπιον αὐτοῦ aux adjectifs ἁγίους καὶ ἀμώμ. καὶ ἀνεγκλήτους dans le sens de « *à ses yeux, à son jugement* » (cf. ἐνώπιον αὐτοῦ. Rom. 3, 20), pour indiquer qu'il s'agit d'une sainteté qui est telle aux yeux de Dieu, c'est-à-dire réelle, véritable (voy. Éph. 1, 4). Mais quand on dit « *afin de vous faire paraître,* » — non « *afin d'être,* » comme Éph. 1, 4, — il est assez naturel d'ajouter « devant qui. »

ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους : cette accumulation d'expressions synonymes n'a d'autre but que de donner à la notion plus d'ampleur et de l'accentuer. Il s'agit de l'état moral du chrétien en soi, et non relativement à telles ou à telles personnes (*Beng.* : *ἁγίους* erga *Deum*; *ἀμώμους* respectu *vestri*; *ἀνεγκλήτους* respectu *proximi*. *Bæhr*, *Braune*). Vient d'abord l'expression générale et positive, *ἁγίους*, *saints*; suivent des expressions de forme négative, mais qui indiquent en réalité un état moral positif : *ἄμωμος* (R. *α* priv. *μῶμος*) signifie prop. *sans défaut*, *sans tache*, *sans reproche*, et se rend souvent par les expressions positives, *intègre*, *honnête*, *droit*, *vertueux*, et, d'une manière générale, *parfait* (voy. Comm. Éph. 1, 4). Ἀνέγκλητος (R. *α* priv. *ἐγκαλεῖν*) signifie prop. contre qui on ne peut formuler de grief, de plainte ; de là, à qui on n'a pas de reproche à adresser, en qui il n'y a rien à reprendre, qui n'est coupable de rien, et se rend par *sans reproche*, *irréprochable*, *irrépréhensible* (vulg. sine crimine), 1 Cor. 1, 8. 1 Tim. 3, 10. Tite 1, 6. De là, « *Dieu vous a réconciliés* (avec lui)... *afin de vous faire paraître saints*, *sans tache et sans reproche devant lui.* » Comp. 1, 28. 4, 12. 1 Thess. 3, 13. et surtout Éph. 1, 4. Cette sainteté n'est point une justice imputée objective, résultat immédiat de la réconciliation du pécheur avec Dieu (cont. *Mél.*, *Bèze*, *Huther*, *Hofmann*), mais un état moral subjectif, que le chrétien devra réaliser dans sa vie par la sanctification. Paul le donne à connaître en ajoutant *εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει*, etc., qui est la condition de cet état moral, comme on peut déjà l'induire du fait que cette comparution n'a lieu qu'à une époque éloignée et indéterminée, lors du jugement final (*Chrys.*, *Ecum.*, *Theoph.*, *Calv.*, *Beng.*, *Bæhr*, *Bæhmer*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Schenk.*, *Bleek*, *Braune*, etc.). *Davenant*, *DeW.*, *Meyer*, *Thomasius* pensent que les deux points de vue sont réunis. « Il n'est pas douteux, dit Meyer, p. 230, que la « sainteté et l'irréprochabilité, dont il est ici question, ne

« soit celle qui résulte de la justification par la foi, produite « *actu judiciali* et par l'action du Saint-Esprit; mais main- « tenue et conservée jusqu'au jugement final par la persé- « vérance active du chrétien dans la foi (εἴγε ἐπιμένετε τῇ « πίστει), en sorte que la *justitia inhærens* ne se trouve pas « envisagée ici seule (*Chrys.*, *Ecum.*, *Calv.*, etc.) ou exclue « (*Theod.*, *Bèze*, *Huther*), mais se trouve impliquée et com- « prise dans ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους. » Cette explication renferme une erreur d'autant plus grave, qu'elle plonge ses racines dans la doctrine même de la justification par la foi. Quand Dieu appelle (καλεῖ) et justifie le pécheur par la foi, cette justice, qui est une justice qui vient de Dieu (δικαιοσύνη θεοῦ ou ἐκ θεοῦ), n'est ni une justice imputée, ni une justice infuse; c'est une justice réelle, intérieure et positive (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., I, p. 164), et Dieu qui déclare le pécheur juste (δίκαιος), ne le déclare point ἅγιος καὶ ἄμωμος καὶ ἀνέγκλητος, ce qui est fort différent, et ce que saint Paul n'a jamais enseigné (cont. *Hofmann*). En conséquence « la sainteté et l'irréprochabilité, » dont il est ici question, ne sont point produites *actu judiciali*, et ne se rapportent point à la justification par la foi proprement dite. D'autre part, cette justice qui vient de Dieu (δικαιοσ. θεοῦ ou ἐκ θεοῦ) est le point de départ, la source d'une vie nouvelle, et cette vie nouvelle, cette sanctification réalisée de mieux en mieux dans la vie du chrétien qui persévère dans la foi et dans la communion de Christ, fait de lui un homme ἅγιος καὶ ἄμωμος καὶ ἀνέγκλητος (1 Cor. 1, 8. 1 Thess. 3, 13. 5, 23). C'est à cet état moral que Paul fait allusion dans notre passage (voy. encore Éph. 1, 4).

Enfin, nous devons faire ici une remarque pareille à celle que nous ferons Éph. 1, 4, à propos de l'élection, remarque qui nous montre l'étroite parenté qui unit l'épître aux Colossiens à l'épître aux Éphésiens.

Le but *final* de la réconciliation avec Dieu, c'est en réalité

le salut, la félicité éternelle du pécheur réconcilié (voy. Rom. 5, 10), de sorte que Paul, en disant à ses lecteurs que « Dieu les a réconciliés, afin de les faire paraître devant lui, saints, sans tache et sans reproche, » ne leur parle pas du but final de la réconciliation. Il s'arrête à considérer le but moral, prochain, qui doit être réalisé par la réconciliation. Il s'y arrête, parce qu'il lui importe sans doute d'attirer tout particulièrement l'attention de ses lecteurs sur ce point, qu'il accentue même par une accumulation de synonymes. Cette observation est importante. Nous verrons, en effet, que l'épître tend à mettre en relief la sanctification du chrétien, *la perfection* poursuivie et obtenue par une communion intime avec Christ, qui est la perfection même (voy. Col. 2, 9-12. 3, 1), et tout ce qu'il a dit jusqu'ici du Fils de Dieu, de sa prééminence à la tête de la création et de l'Église, et de son œuvre, n'est que le rappel préalable des faits religieux qui servent de fondement et de principe à l'union du chrétien avec Christ, source de vie parfaite. C'est cette exposition toute positive des faits religieux chrétiens qu'il oppose à une recherche de la perfection poursuivie par de faux principes, qui ne sont qu'un retour « aux enseignements des hommes, aux grossières instructions du monde » (Col. 2, 8. 16-23), et il combat ainsi ces faux docteurs, qui, sous prétexte de conduire les hommes à une sainteté supérieure, ne font que les détourner de Christ, qui est la vraie source de la perfection.

ỿ. 23. Pour que ce but de la réconciliation, savoir παραστῆσαι ὑμᾶς... κατενώπιον αὐτοῦ, soit atteint, une chose est nécessaire, c'est la persévérance dans la foi : εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει, « *si du moins vous persévérez dans la foi* » : sinon, non. La réconciliation avec Dieu procédant de la foi, si la foi vient à défaillir, tout est compromis. Il y a là un danger bien réel à éviter. Cette parole (Cf. Rom. 11, 12) est décisive contre le dogme de l'irrémissibilité de la grâce, et Calvin,

dans son commentaire, semble ne pouvoir s'y soustraire, quand il dit : « C'est une exhortation à persévérance, par « laquelle il admoneste que toute la grâce qui leur a été « conférée jusqu'à présent, leur sera inutile, s'ils ne persis- « tent en la pureté de l'évangile[1]. » Ἐπιμένειν τινι, *persister, persévérer dans*, Rom. 6, 1. 11, 22. 23. 1 Tim. 4, 16. Εἴγε est restrictif, mais il ne présente pas la restriction sous forme de condition = « *supposé que, pourvu que* vous persévériez » (cont. *Meyer*); il faudrait ἐὰν ἐπιμένητε. Il signifie « si du moins vous persévérez : » Paul ne doute pas qu'ils ne persévèrent; mais il exprime (γε) le sentiment qu'il se pourrait qu'exceptionnellement il y en eût qui ne persévérassent pas; il laisse subsister le cas échéant (voy. εἴγε, Comm. Éph. 3, 2). Πίστις, déterminé par l'article, désigne *la foi*, le principe chrétien (voy. πίστις, *Oltram.*, Comm. Rom.. I, p. 296-302).

Paul insiste sur cette fermeté dans la foi, τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι : Θεμελιοῦν τι ἐπί τι, prop. *poser les fondements, fonder sur*, Mth. 7, 25, cf. Luc, 6, 48 (fig.), *fonder, établir solidement*, d'où τεθεμελιωμένοι, *fondés, établis solidement*, Éph. 3, 18. 1 Pier. 5, 10. L'image est tirée d'un édifice posé, non sur la terre, mais sur des fondements solides. Comp. Luc 6, 48. 49. — Ἑδραῖος, α, ον (R. ἕδρα, siége, base), prop. « *bien assis*, » se dit de ce qui est ferme dans son assiette, sur sa base, synonyme de ἀμετακίνητος, « inébranlable. » 1 Cor. 15, 58. De là, « *si du moins vous persévérez dans la foi, y étant fondés et fermes* (cf. 2, 7). — Cette fermeté dans la foi est si nécessaire, que Paul renforce encore ces expressions en ajoutant, suivant l'habitude grecque, la négative à la positive : καὶ μὴ (*Winer*, Gr., p. 443) μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου : Μετακινεῖν, prop. *changer de place, déplacer*; d'où (fig.) μετακινεῖσθαι ἀπό, *être ébranlé, se laisser ébranler*

[1] Paul ne parle pas de persévérer dans « la pureté de l'évangile » (*Calv.*), mais de persévérer dans « la foi, » c.-à-d. dans cette confiance du cœur qui unit à Christ, ce qui est autre chose.

de manière à être séparé, éloigné *de l'espérance* (gén. auctoris = qui vient de) *donnée* ou *annoncée par l'évangile* (voy. ỷ. 5). C'est l'espérance de la gloire (ỷ. 27), de l'héritage (Éph. 1, 17), en un mot du salut, de la Vie éternelle (Rom. 5, 8. 8, 24. Tite 1, 2. 3, 7). Quand la foi fait défaut, l'espérance du salut s'en va. De là, « si du moins vous persévérez dans la foi, y étant fondés et fermes, sans vous laisser détourner de l'espérance annoncée par l'évangile (1, 5). » Cette insistance suppose qu'il y avait des gens qui cherchaient à détacher les Colossiens de la foi et à relâcher ce lien qui les unit à Dieu et à Christ (cf. 2, 19).

Suivent trois brèves considérations sur l'évangile, qui sont propres à engager les Colossiens à demeurer fermes dans la foi, pour ne pas compromettre ce bien précieux, l'espérance de la Vie éternelle. 1° Cet évangile est celui qui leur a été annoncé : οὗ ἠκούσατε, « *que vous avez entendu* » (voy. ỷ. 5. 6), partant qu'ils ont expérimenté, et à qui ils doivent leur réconciliation avec Dieu et leur espérance. — 2° C'est l'évangile qui a été prêché partout : (τοῦ εὐαγγελίου) τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ * κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν. Si Paul avait dit κηρυχθ. ἐν πάσῃ τῇ κτίσει, « qui a été prêché dans toute la création, » c'eût été correct ; mais comme l'on dit prêcher à quelqu'un, κηρύττειν τινι ou εἰς τινα (1 Thess. 2, 9), l'expression κηρυχθ. ἐν πάσῃ κτίσει, « qui a été prêché *chez* ou *devant* toute créature » (voy. *Winer*, Gr., p. 360), est inusitée, quoique le sens soit évident = « *qui a été prêché à toute créature sous le ciel.* » L'Aoriste κηρυχθέντος n'est point un passé prophétique (cont. *Olsh.*, *Braune*); mais un passé historique, et ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν est une expression populaire hyperbolique pour indiquer l'extrême extension qu'a prise

* *Elz.*, *Griesb.*, *Bæhr* ajoutent τῇ (EKLP, minn. Euth. Theod. Dam.), qui est omis par *Lachm.*, *Tisch.*, *Bœhmer*, *Huth.*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune* (ℵ*ABCD*FG, 4 minn. arm. Chrys.) : correction grammaticale.

la prédication de l'évangile, expression qu'il ne faut pas prendre à la lettre ni presser (comp. ỷ. 6. Rom. 1, 8. 1 Thess. 1, 8). Cette réflexion tend à faire sentir que toute doctrine qui s'écarte de cet évangile universellement prêché — et c'est le cas pour les docteurs de Colosses — n'est qu'une spéculation étrangère qui doit être rejetée. *Érasme :* hyperbole est, quæ significat jam undequaque vulgatum evangelium Christi, ne quid cogitarent Colossenses de mutanda fide, quæ jam ab omnibus esset recepta. — 3° Enfin, c'est l'évangile οὗ ἐγενόμην ἐγώ, Παῦλος, διάκονος, « *dont moi, Paul,* — qui vous écris, — *j'ai été fait ministre* (comp. Éph. 3, 7). En se présentant ainsi personnellement et comme ministre de cet évangile, Paul prête à ce qu'il vient de dire, comme à ce qu'il dira, le poids de son nom et de son autorité apostolique. Cela lui sert de transition pour donner sur son apostolat, quelques détails propres à justifier la confiance dans son enseignement.

§ 2. **Paul a été fait ministre de l'évangile pour prêcher aux Gentils, — en conséquence il invite les Colossiens à ne pas se laisser détourner de l'évangile par de fausses doctrines philosophiques et ascétiques** (I, 24—II, 23).

Bibliographie : *Heinrichs*, dans son Comm. a un Excursus sur 1, 24, p. 244. *Lücke*, Weihn. progr. Explicatio loci Col. 1, 24, Gœttingen, 1833. *Huther,* Stud. u. Krit., 1838, p. 189; article repris dans son Comm., 1841. Voy. une liste d'anciennes monographies sur Col. 1, 24, dans *Wolf*, p. 297.

ỷ. 24. *Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασι** ὑπὲρ ὑμῶν : Νῦν est compris de manières diverses. Les uns n'y voient qu'une

* *Bèze* (edd. 3. 4. 5) *Steiger, De W., Schenkel, Bleek, Meyer, Braune,* lisent ὃς νῦν, d'après D*E*FG, it. (d, e, f, g) vulg. Ambrosiast. Pélage.

particule transitive (*Bæhr*. Voy. *Olsh.*, p. 349) ou logique (= quæ quum ita sint, *Lücke*). La plupart le considèrent comme un adverbe de temps : les uns, pour opposer un sentiment actuel de joie à un sentiment antérieur de tristesse (*Heinrichs :* tristiore ergo antea sensu affectus fuisse videtur. *Schenkel*); d'autres, pour opposer sa position actuelle de prisonnier au temps où il était libre (*Bleek*, *Braune*) ou actif (*Hofm.*); d'autres autrement = « maintenant que je vois l'Église fondée, je... » (*Olsh.*, *B.-Crus.*) ou « maintenant que je peux vous considérer comme fermes dans la foi, je... » (*Dalmer*), ce qui ne se rattache pas au contexte. Paul vient de dire οὗ [εὐαγγελίου] ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος, διάκονος, en se posant personnellement et comme ministre devant ses lecteurs. Cette parole provoque immédiatement en lui un retour sur sa position actuelle, qui devait paraître triste et peu compatible avec ce ministère qu'il affiche. Il va à l'encontre de ce sentiment en disant : « *Maintenant je suis heureux dans les souffrances que j'endure pour vous, et j'achève,* » etc., affirmant par là que loin d'en être accablé, il en est heureux (Cf. Éph. 3, 13) et que ces souffrances font partie de son ministère même.

χαίρω ἐν τοῖς παθήμασι : Plusieurs (*Bulling.*, *Bèze*, *Grot.*, *Lücke*, *Huther*, *B.-Crus.*, *Schenkel*) traduisent : « je suis heureux *des* souffrances. » Dans ce cas-là, on dit ἐπί, dat. (1 Cor.

Ils pensent que ὅς a disparu par confusion avec la finale ος de διάκονος et peut-être par l'influence des lectionnaires. Cependant, on peut remarquer que cette leçon n'est pas suffisamment documentée, n'ayant pour elle qu'une seule classe d'instruments, les instruments occidentaux; tandis qu'elle a contre elle les instruments orientaux et byzantins, ou la même confusion aurait pu se produire. De plus, c'est la *lectio facilior :* νῦν tout seul présente une difficulté de liaison qui aura vraisemblablement provoqué l'apparition de ὅς, qui ne serait qu'une réduplication de la finale de διάκονος, d'autant plus que cette liaison est conforme au style du chapitre, où le relatif abonde.— ** *Elz. Wolf.* ajoutent μου, contrairement à l'autorité prépondérante des Mss.: glose juste.

13, 6. 16, 17. 2 Cor. 7, 13). Ἐν renferme une nuance un peu différente (Luc 10, 20. Phil. 1, 18. Voy. *Bernhardy*, Synt., p. 210) = « je suis heureux *dans* les souffrances que j'endure » (*Luth.*, *Calv.*, *Estius*, *Davenant*, *Michael.*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Ewald*, *Bleek*, *Braune*, *Thomasius*, *Reuss*). — ὑπὲρ ὑμῶν se relie à παθήμασι, sans qu'il soit besoin d'article (Éph. 3, 13. 2 Cor. 7, 7), d'autant plus qu'on dit πάσχειν ὑπέρ (Act. 9, 16. Phil. 1, 29. Voy. *Winer*, Gr., p. 129). Il signifie, non pas « *à votre place* » (les docteurs romains, sauf *Corn.-L.*, *Estius*. *Steiger*), sens que ὑπέρ n'a jamais (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., I, V. p. 396),— ni « *à cause de vous* » (*Heinrichs*, *Flatt*), — ni « *pour vous, en votre faveur,* » c'est-à-dire dans votre intérêt, pour votre bien (*Théoph.* : ἵνα ὑμᾶς ὠφελῆσαι δυνηθῶ. *Bèze*, *Grot.*, *Wolf.*, *Rosenm.*, *Bœhmer*, *Olsh.*, *De W.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Thomasius*), car il n'est point opposé à κατά, gén., « contre vous, » et Paul n'est pas heureux des suites de ses souffrances, de ce qu'elles leur sont utiles; mais il est heureux dans ces souffrances mêmes endurées « *pour eux*, » c'est-à-dire par amour pour eux (Phil. 1, 29. Éph. 3, 1. 13. 1 Pier. 3, 18. *Huther*). C'est son amour pour eux, son dévouement à leur annoncer l'évangile du salut, qui est la source des souffrances qu'il endure avec joie. Il est bon qu'ils le sachent (Cf. ỷ. 29. 2, 1) et qu'ils apprennent à honorer sa captivité (Cf. Éph. 3, 13). Ὑμῶν désigne les Colossiens à qui l'épître est adressée, et, bien que Paul ne les connaisse pas personnellement, il dit « *pour eux* » parce que ce sont des chrétiens d'origine païenne et que c'est lui qui est chargé de porter l'évangile aux païens; il est l'apôtre des Gentils. Ce ὑμῶν ne doit pas s'étendre ici à tous les Gentils (cont. *Flatt*, *Huther*), parce que Paul ne lui donne pas cette extension et n'envisage que ses lecteurs, autrement il aurait dit, comme dans l'encyclique Éph. 3, 1 : ὑμῶν τῶν ἐθνῶν.

καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλιψέων τοῦ Χριστοῦ : Καί

n'est point dans le sens de « en effet » (= καὶ γάρ, *Calv.*, *Davenant*, *Corn.-L.*, *Salmeron*, *Heinrichs*, *Bæhr*), ni de « mais » (= ἀλλά, *Beng.*), ni de « parce que » (*Corn.-L.*); il est simplement copulatif. Paul poursuit sa pensée en montrant la haute valeur de ses souffrances dans son ministère. — Ὑστέρημα signifie prop. non « *ce qui reste* » (= reliquiæ, *Théod.*, *Ambros.*, *Calv.*, *Bulling.*, *Bèze*, *Davenant*, *Grot.*, *Estius*, *Wolf*, *Bæhmer*, *Braune*, *Thomasius*), mais « *ce qui manque* » = defectus, 1 Thess. 3, 10 : καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν, « et réparer ce qui manque à votre foi, » ce qu'elle laisse encore à désirer, ses imperfections. 1 Cor. 16, 17 : τὸ ὑμῶν ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν, « ils ont suppléé à votre manque, » c'est-à-dire à votre absence : c'est là ce qui manquait à Paul de leur part. Phil. 2, 30 : ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας : les Philippiens avaient fait une collecte en faveur de Paul, il ne leur restait plus qu'à la lui remettre. C'est ce qu'a fait Épaphrodite en venant à Rome, « afin d'accomplir ce que vous ne pouviez faire vous-mêmes (τὸ ὑμῶν ὑστέρημα, prop. ce qui manquait de vous) dans le service que vous me rendiez. » Clem.-R. 1 Cor. 38 : ὁ πλούσιος ἐπιχορηγείτω τῷ πτωχῷ, ὁ δὲ πτωχὸς εὐχαριστείτω τῷ θεῷ, ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ δι' οὗ ἀναπληρωθῇ αὐτοῦ τὸ ὑστέρημα. De là, τὰ ὑστερήματα τῶν θλιψέων τοῦ Χριστοῦ, « *ce qui manque aux afflictions de Christ*, » c'est-à-dire ce qui reste à souffrir pour que ses afflictions soient complètes, l'inachevé des afflictions de Christ (*Vulg :* ea quæ desunt passionum Christi).

La pensée qu'il manque quelque chose aux afflictions de Christ et qu'ainsi son œuvre rédemptrice soit incomplète, inachevée, a provoqué un grand débat sur le sens de τῶν θλιψέων τοῦ Χριστοῦ. On a repoussé le sens tout naturel d' « *afflictions de Christ*, » et l'on a pensé que ces θλίψεις τοῦ Χριστοῦ devaient être en réalité des souffrances de Paul. En conséquence on a voulu voir dans le gén. τοῦ Χριστοῦ, non un gén. subjectif, mais un gén. objectif. Αἱ θλίψεις τ. Χριστοῦ signifie-

rait « les afflictions *semblables à* celles de Christ, » comme celles que Christ a souffertes [1], — ou « les afflictions endurées *pour, à cause de* Christ [2], » — ou (gén. auctoris) « les afflictions *imposées par* Christ. » Cf. Act. 9, 16 [3]. Ce ne sont là que des expédients pour échapper à la difficulté dogmatique : le langage ne les autorise pas (voy. *Winer*, Gr., p. 178). Θλίψις, suivi du gén. de la personne, désigne tou-

[1] Ainsi *Theod.*, *Mél.*, *Flatt 2*, *Huther*, *B.-Crus*, *Meyer*. Grammaticalement, le génitif n'a pas cette signification, et l'on peut même s'en convaincre par l'examen des passages allégués à l'appui. Hb. 13, 13 : « Aussi sortons [chrétiens] du camp (c. à d. du judaïsme symbolisé par le camp et la ville) pour aller à lui [Jésus] *portant son opprobre* (τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντας). » Grammaticalement cela signifie « *l'opprobre que Jésus a porté* » (gén. subjectif); mais le lecteur comprend bien vite que pour des chrétiens couverts d'opprobre à cause de leur foi, on peut bien dire figurément qu' « ils portent l'opprobre de Jésus, » parce qu'ils subissent pour lui les mêmes avanies et persécutions que lui. Cf. Hb. 11, 26. De même 2 Cor. 1, 5 : « Si *les souffrances de Christ* (τ. παθήμ. τ. Χρ.) débordent sur nous... » Grammaticalement, cela signifie : *les souffrances que Christ a endurées* (gén. subj.), et le lecteur n'a pas de peine à comprendre que c'est une manière de parler imagée; qu'il s'agit pour le chrétien souffrant pour sa foi en Christ d'un débordement de souffrances pareilles à celles de Christ. Dans ces passages, le gén. est subjectif (*Huther* et *Meyer* le reconnaissent) et c'est le contexte qui montre si l'expression est imagée ou non. Quand on dit : « *Ce qui manque aux souffrances de Christ* » (ὑστερήμ. τ. θλιψ. τ. Χριστοῦ), l'expression ne saurait être imagée, à cause de ὑστερήματα.

[2] Ainsi *Wolf*, *Rosenm.*, *Storr*, *Flatt.*, *Bœhmer*. Le génitif n'a pas cette signification. On cite à tort 2 Cor. 1, 5 et δέσμιος τ. Χριστοῦ, 2 Tim. 1, 8. Philém. 1. 9 (Voy. Comm. Éph. 3, 1) Philém. 13 : ἐν δέσμοις τοῦ εὐαγγελίου (gen. causæ : que cause, que procure) Hb. 11, 26.

[3] *Calov*, *Seb. Schmidt*, *Carpz.*, *Lücke* : « afflictiones quæ Paulo apostolo, Christo auctore et auspice Christo, perferendæ erant. » Si l'on s'en tient au *gen. auctoris*, cela veut dire : « J'achève ce qui manque aux afflictions *dont Christ est l'auteur*, qui viennent de lui. » Mais il est évident que ce sont *les hommes*, qui, par leurs persécutions, sont les auteurs des afflictions de Paul, non Christ. Aussi modifie-t-on la pensée en disant : « Les afflictions voulues, imposées par Christ, » ce qui n'est pas la même chose ; et l'on ne saurait se prévaloir de Éph. 3, 1. 2 Tim. 1, 8. Philem. 9, où le gén. n'est pas un *gen. auctoris* (Voy. Comm. Éph. 3, 1).

jours les afflictions que cette personne endure, 2 Cor. 1, 4. 8. 4, 17. Éph. 3, 13. Jaq. 1, 27. Paul emploie θλίψις, *affliction, calamité, tribulation, détresse*, plutôt que παθήματα (Cf. 2 Cor. 1, 5 : τὰ παθήματα τ. Χριστοῦ), vraisemblablement pour ne pas répéter παθήματα; puis, parce que cette expression s'applique également bien aux afflictions de Christ et à celles de Paul qui proviennent des persécutions des hommes. La plupart des commentateurs admettent donc le gén. subjectif = « *les afflictions de Christ,* » c'est-à-dire que Christ a endurées. Toutefois *Calvin* pense que τοῦ Χριστοῦ, comme 1 Cor. 12, 12, désigne ici, non la personne de Christ proprement dite, mais « *le corps de Christ,* » savoir *l'Église,* en sorte que sous l'expression « les afflictions de Christ, » il s'agirait en réalité des afflictions des chrétiens persécutés, des tribulations de l'Église, et τὰ ὑστερήματα τῶν θλιψέων τοῦ Χριστοῦ signifierait « *ce qui manque aux afflictions du corps de Christ,* » c'est-à-dire de l'Église. Nous ferons remarquer 1° qu'il n'en est point ici comme de 1 Cor. 12, 12, où le contexte montre avec une telle clarté que Χριστός est mis pour « le corps de Christ, » qu'on est obligé de se rendre à cette évidence. Ici, non seulement rien n'y oblige, mais encore rien ne laisse entrevoir une semblable pensée. Au contraire, 2° dans ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ qui suit, αὐτοῦ désigne expressément la personne de Christ. 3° Enfin, il est parlé « des afflictions de Christ » (θλιψ. τ. Χρ.), « des souffrances de Paul » (ἐν τ. παθήμασι ὑπ. ὑμῶν) et de ses afflictions dans sa chair pour le corps de Christ; mais il n'est pas question des afflictions de l'Église.

ἀνταναπληρῶ : Ἀναπληροῦν, prop. « *remplir, combler,* » est une expression qui s'accommode fort bien avec ὑστέρημα : on comble un déficit, on complète ce qui manque (Phil. 2, 30. 1 Cor. 16, 17). On se sert de même de προς-αναπληροῦν, qui indique qu'on comble le déficit en *ajoutant* (προς, comme dans προς-τίθημι, προς-λέγω, etc.) ce qui manque (2 Cor. 9, 12:

ἐστιν προςαναπληροῦσα τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων. 11, 9 : τὸ ὑστέρημά μου προςανεπλήρωσαν), — et de ἀντ-αναπληροῦν, qui représente le complément comme *compensant* le déficit auquel il correspond (defectui respondens. *Wettstein* : ἀντὶ ὑστερήματος succedit πλήρωμα). Ainsi Dem. 182, 22 : ἀνταναπληροῦντες πρὸς τὸν εὐπορώτατον ἀεὶ τοὺς ἀπορωτάτους. Dio Cass. 44, 48 : ὅσον ἐνέδει, τοῦτο ἐκ τῆς παρὰ τῶν ἄλλων συντελείας ἀνταναπληρωθῇ. Cf. ἀνταναπλήθειν, Xen. Hell. 2, 4. 12, et ἀνταναπλήρωσις, Épicure dans Diog. L. 10, 48. Cette idée de compensation correspondante fait de ἀνταναπληρόω une sorte de renforcement de ἀναπληρόω[1]. *Lücke* : « Poterat Paulus eòdem fere sensu scribere ἀναπληροῦν, sed argutius atque expressius scripsit ἀνταναπληροῦν. De même *Steiger*, *Huther*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, tandis que *Rosenm.*, *Heinrichs*, *Olsh.* = ἀναπληροῦν. D'autres entendent autrement la nuance exprimée par le préfixe : ils y voient un rapport, les uns avec Christ (= je complète *à la place de Christ* : *Chrys.* : ἃ γὰρ ἐκεῖνον ἔδει παθεῖν, ἐγὼ πάσχω ἀντ' αὐτοῦ. *Théoph.*, *Ecum.*, *Ambr.*, *Anselm.*, *Érasme*, *Corn.-L.*, *Bretschneider*, Lex., ce qui est tautologique, — ou = vicissim, je complète *à mon tour* pour Christ : comme Christ a souffert pour moi, je souffre à mon tour pour lui. *Ecum.* et *Photius*, *Bèze*, *Wolf*, *Bœhmer*, *Bæhr* d'après *Gerhard* : « Cum Christus pro me redimendo passus sit, æquum est, me vicissim pro illius gloria illustranda et evangelio divulgando pati »); d'autres avec l'Église (= je complète à mon tour pour l'Église. *Beng.*, *DeW.*, Docteurs catholiques); d'autres avec Paul lui-même, comme indiquant une compensation à ses persécutions d'autrefois (*Leclerc* : ille ego qui olim ecclesiam Christi vexaveram, nunc *vice versa* in ejus utilitatem

[1] *Winer* (De verborum c. præpos. comp. in N. T. usu, 1838, III, p. 22) pose que ἀναπληροῦν se dit de celui qui « ὑστέρημα a *se* relictum *ipse* explet, » et ἀνταναπληροῦν de celui qui « *alterius* ὑστέρημα de *suo* explet. » Cette distinction est inexacte. Voy. par ex. Phil. 2, 30. 1 Cor. 16, 17.

pergo multa mala perpeti). Tous ces points de vue ont le tort d'être étrangers au contexte.

ἐν τῇ σαρκί μου ne se relie pas à *τῶν θλίψέων τοῦ Χριστοῦ* (*Calov*, *Storr*, *Flatt*, *Steiger*, *Bœhmer*, *Bæhr*), parce que le gén. *τοῦ Χριστοῦ* étant subjectif, l'article (*τῶν ἐν σαρκ. μου*) est absolument nécessaire : les souffrances de Christ dans sa propre chair se distinguent nécessairement des souffrances de Christ dans la chair de Paul. Il faut relier ces mots à *ἀνταναπληρῶ*. Paul ajoute « *dans ma chair,* » parce que ces afflictions que lui font subir les persécutions des ennemis de l'évangile (Cf. Gal. 4, 13. 14. 6, 17. 2 Cor. 4, 10. 11, 23-27) affectent son corps, et se font ressentir à la partie matérielle sensible, la chair (*σάρξ*, voy. ℣. 22), et pour faire pendant aux souffrances de Christ : c'est par des afflictions en sa chair qu'il comble les *ὑστερήματα* des afflictions de Christ, qui, lui aussi, a souffert en sa chair. — *ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ* (scil. *Χριστοῦ*), *ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία*, « *pour*, *en faveur de* (non « à la place de, » *Steiger*) *son corps*, *qui est l'Église*. » En effet, toutes ces afflictions de l'apôtre lui viennent de sa fidélité dans son ministère, de son zèle à propager l'évangile, à fonder des églises et à travailler à leur développement (Phil. 1, 12. Éph. 3, 13. 2 Tim. 2, 10).

De là, nous traduisons : « *Maintenant je suis heureux dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète, j'achève dans ma chair, ce qui manque aux afflictions de Christ, pour son corps, qui est l'Église.* » Qu'est-ce que cela signifie? Quelle est bien la pensée de Paul?

Il semble que les afflictions de Christ nous soient représentées comme incomplètes, inachevées, en sorte que les souffrances de l'apôtre complètent ce qui leur manque, comblent le déficit. Ainsi d'un côté, des souffrances incomplètes en Christ, quelque chose d'inachevé ; de l'autre, un complément apporté par les souffrances de Paul en sa chair : deux points qui élèvent de graves difficultés et ont suscité bien des interprétations différentes.

Les docteurs romains (*Cajetan*, de indulgent. quæstio 3. *Salmeron*, Comm. in Col. *Bellarmin*, de indulgentiis, 1, 3, etc.) ont pensé établir sur ce passage la doctrine des œuvres méritoires et satisfactoires des Saints, autrement dite la doctrine des Indulgences. A les entendre, l'œuvre rédemptrice de Christ est parfaite. Appliquée à l'homme par le sacrement du baptême, elle le justifie et le réconcilie avec Dieu[1]. Une fois justifié et réconcilié par le baptême, l'homme devenu ainsi chrétien peut et doit *mériter* par sa conduite et par ses œuvres la Vie, le bonheur éternel : ainsi ont fait Paul et tous les Saints. Quant aux chrétiens qui retombent dans le péché, ils ne peuvent plus trouver le pardon de leurs péchés et leur grâce dans l'œuvre rédemptrice de Christ; mais seulement par le sacrement de pénitence et par les indulgences, c'est-à-dire par l'application à eux faite des œuvres prétendues méritoires et satisfactoires des Saints. Ainsi, « ce qui manque aux afflictions de Christ » se rapporte à ces péchés commis après le baptême, pour lesquels les souffrances de Christ sont insuffisantes, parce que l'application de son œuvre rédemptrice est limitée aux péchés qui ont précédé le baptême. Ce qui revient à prétendre, quoi qu'en disent les docteurs romains, que l'œuvre du Sauveur est *insuffisante, incomplète* pour le salut, partant *imparfaite :* erreur profonde, fondamentale. Nulle part l'Écriture ne pose une semblable limitation. Le chemin de la grâce n'est jamais fermé au chrétien défaillant (1 Jean, 1, 2). Il peut toujours, s'il a eu le malheur de tomber en faute et s'en repent sincèrement, rentrer en possession de la grâce de Dieu par la foi en Jésus-Christ, seule condition mise à cette grâce. L'inter-

[1] On sait que, d'après la doctrine catholique romaine, le baptême n'est pas simplement une cérémonie symbolique, l'acte officiel d'admission dans l'Église, mais un rite qui, *opere operato*, confère surnaturellement à l'homme tous les effets de l'œuvre rédemptrice de Christ. Hors de là, il n'est plus question de cette œuvre rédemptrice.



prétation des docteurs romains prête à Paul une pensée qui n'est pas seulement contraire à son enseignement, mais encore qui bouleverse toute l'économie de l'évangile.

Ce n'est pas tout. Quand Paul dit : « *Et je complète ou j'achève, en ma chair, ce qui manque aux afflictions de Christ, pour son corps, qui est l'Église,* » rien n'indique que ces œuvres prétendues méritoires et surabondantes de saint Paul soient *satisfactoires* ou *expiatoires,* c'est-à-dire propres à satisfaire la justice divine. Si les souffrances de Christ sont dites satisfactoires, c'est que Christ est sans péché (2 Cor. 5, 21); il en est tout autrement de l'apôtre. — Puis Paul parle spécialement de « *ses souffrances en sa chair,* » non d'œuvres quelconques faites par lui ou par les Saints. Enfin ces souffrances n'ont point en vue le salut d'aucun chrétien, elles ont en vue « *le corps de Christ, l'Église.* » Notre passage est donc absolument étranger à cette doctrine des indulgences. Le catholique *Estius* le reconnaît : « Non sermo iste, quo dicit apostolus « *se pati pro ecclesia,* » necessario sit accipiendus, quod pro redimendis peccatorum pœnis, quas fideles debent, patiatur. » *Léon I* (Moralibus, III, 11) disait : « Accepere justi, non dederunt coronas, et de fortitudine fidelium nata sunt exempla patientiæ, non dona justitiæ, » — et *Augustin* (in Joh. tract. 84) : « Etsi fratres pro fratribus morimur, nullus tamen sanguis martyris in peccatorum remissionem funditur, quod fecit Christus pro nobis. »

La difficulté d'entendre ὑστερήματα des souffrances de Christ est si grande et paraît même au premier coup d'œil si opposée à l'enseignement de Paul et de l'Écriture (*Holtzmann,* p. 21, et *Hilgenfeld,* Einl., p. 664, y voient un trait d'inauthenticité), qu'on a cru qu'il fallait y voir *les souffrances mêmes de Paul,* dont il est ici question, et qu'on s'est attaché au génitif τοῦ Χριστοῦ, comme devant être un génitif objectif (voy. plus haut).

1° Les uns (*Wolf, Rosenm., Storr, Flatt* 1, *Bœhmer*) lui

donnent le sens de « *à cause de.* » Au temps où Paul écrivit sa lettre, il avait déjà connu bien des souffrances *à cause de* Christ, c'est-à-dire pour avoir prêché Christ aux Juifs et surtout aux païens. Il pouvait prévoir qu'il lui restait un bon *quantum* de souffrances à endurer, par exemple la captivité, le martyre. Le Fils de Dieu lui-même a enduré les souffrances de la croix et versé son sang pour la Rédemption des hommes. Pénétré d'un sentiment de reconnaissance (= ἀντι), il dit : Et je complète, j'achève ce qui manque encore (= le reste) « aux souffrances que j'ai à endurer *à cause de* Christ, dans ma chair, pour le corps de Christ, qui est l'Église » (*Bœhmer*). — D'autres (*Calov*, *Seb.-Schmidt*, *Carpz.*, *Lücke*) arrivent à la même pensée en faisant de τοῦ Χριστοῦ un gen. auctoris, pour dire « les souffrances *qui m'ont été imposées par* Christ. »

Paul annoncerait par là qu'il s'avance vers le terme de ses souffrances, partant vers la fin de son ministère; pensée qui ne cadre guère avec « *maintenant je suis heureux dans les souffrances que j'endure pour vous,* » et dont on ne voit pas la raison dans le contexte. On dirait qu'il éprouve un pressentiment de sa fin, et pourtant on n'en aperçoit aucune trace, ni dans l'épître aux Colossiens, ni dans l'épître aux Éphésiens. D'ailleurs ὑστερήματα = « ce qui manque *encore*, ou le reste, » n'est pas dans son véritable sens, et nous avons vu que le gén. entendu de cette manière est fort contestable.

On peut faire des observations analogues à propos de l'interprétation des commentateurs (*Flatt* 2, *Huther*, *B.-Crus.*, *Meyer*) qui voient dans τοῦ Χριστοῦ un gén. objectif ou plutôt subjectif et pensent que Paul, sous l'expression de « souffrances de Christ, » désigne ses propres souffrances, parce qu'elles sont *semblables* à celles de Christ. Paul désigne par « afflictions de Christ » ses propres afflictions (Cf. Hb. 13, 13. 2 Cor. 1, 5. Voy. plus haut, note, p. 229), en tant qu'elles sont les mêmes que celles de Christ (le même calice, le même

baptême, Cf. Rom. 8, 17. 2 Cor. 1, 5. Phil. 3, 10) et qu'en les endurant il *κοινωνεῖ τοῖς τ. Χριστοῦ παθήμασι* (= il a part aux souffrances de Christ, 1 Pier. 4, 13. Cf. Mth. 20, 22. Hb. 13, 13) : en portant sa croix, il porte la croix de Christ. La somme de ces *θλίψεις* est conçue comme une certaine mesure à remplir, et dans sa captivité, où il y va de sa vie, Paul dit avec l'accent du triomphe (*ἀνταναπληρῶ* jeté en avant est accentué) « *qu'il comble* — sans laisser le moindre *ὑστέρημα* — *ce qui manque à la mesure des afflictions de Christ,* » c'est-à-dire, en réalité, « ce qui manque à ses propres afflictions » (*Meyer*). Cette idée de communion avec les souffrances de Christ dans le chrétien souffrant pour l'évangile est très juste ; mais dans l'expression *ὑστερήματα τ. θλιψέων τ. Χριστοῦ*, l'adjonction de *ὑστερήματα* ne nous permet pas de croire qu'on puisse dire « *ce qui manque aux afflictions de Christ,* » pour dire « *ce qui manque à mes propres afflictions.* » D'ailleurs l'annonce que Paul s'avance vers le terme de ses souffrances et de son ministère, même avec un accent de triomphe, — que nous ne savons pas voir, — ne se justifie pas dans le contexte.

2° D'autres commentateurs (*Calv.*, *Bèze*, *Davenant*, *Beng.*, *DeW.*, *Bleek*, *Braune*, *Thomasius*) voient dans *τῶν θλιψέων τ. Χριστοῦ*, non pas seulement les souffrances de Paul, mais encore les souffrances, les persécutions qu'endure *l'Église*. Elles sont appelées « *afflictions de Christ,* » non qu'il les ressente personnellement, mais par la raison que l'Église étant *son* corps, les souffrances des membres deviennent *siennes*. *Calvin* va même jusqu'à considérer *τοῦ Χριστοῦ* comme l'équivalent de *τοῦ σώματος Χριστοῦ* (voy. plus haut). Puis ils donnent à *ὑστερήματα* le sens de *reliquiæ*. De là, « *je complète, j'achève dans ma chair, ce qui reste des afflictions de Christ,* c'est-à-dire du corps de Christ, de l'Église, » — et l'on explique comme suit : « Fixa est mensura passionum, quas tota exantlare debet ecclesia, quo plus igitur Paulus

exhausit, eo minus et ipsi posthac et cæteris relinquitur. Hoc facit communio sanctorum » (*Bengel*). Mais, outre que ὑστερήματα ne signifie pas *reliquiæ*, il saute aux yeux que lorsqu'on fait dire à Paul « qu'*il achève, dans son corps, ce qui reste des afflictions de l'Église*, » on lui prête une parole sans vérité, et que l'expression dont il se sert ne peut pas signifier simplement qu'il prend sa part des afflictions de l'Église, de sorte que plus la part qu'il prend est grande, moins il en reste pour les autres chrétiens.

3° *Luth.*, *Mel.*, *Grot.*, *Michael.*, *Olsh.*, *Steiger*, *Bæhr*, *Schenkel*, *Dalmer* s'accordent pour une autre interprétation. Ils pensent qu'il s'agit bien ici des souffrances de Paul, mais qu'elles sont appelées « *ce qui manque aux afflictions de Christ* » (ὑστερήματα τ. θλιψέων τ. Χριστοῦ) parce que Christ les *ressent* lui-même. — Mais comment cela est-il possible? On imagine, à cette occasion, toute une théorie pour justifier cette interprétation : c'est un procédé exégétique qui se voit quelquefois (comp. Col. 1, 20. Éph. 4, 30). En vertu de l'union intime et mystique qui unit Jésus à l'Église, qui est son corps, et par le principe que « lorsqu'un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui » (1 Cor. 12, 26), on prétend que Christ, qui est la tête, est souffrant quand les chrétiens souffrent. Ces afflictions qui viennent s'ajouter à celles que Jésus a subies sur la terre pour la Rédemption des pécheurs, constituent ces ὑστερήματα τῶν θλιψέων τοῦ Χριστοῦ. — Mais si ce point de vue permet de comprendre comment Paul peut parler d' « un déficit dans les afflictions de Christ, » il ne peut pas nous donner une interprétation acceptable du passage : ἀνταναπληρῶ s'y oppose absolument. Paul ne saurait dire avec vérité : « *Je remplis complètement*, *j'achève* ce qui manque aux afflictions de Christ, » puisque, d'après l'explication, ces ὑστερήματα τ. θλιψ. τ. Χριστοῦ s'étendent nécessairement aux souffrances que Christ est censé endurer, toutes les fois que les membres de l'Église — et non pas Paul seulement — sont

affligés par la persécution et souffrent. D'ailleurs rien de plus contestable que la théorie de ces docteurs. Ils cherchent à la justifier en s'appuyant de Act. 9, 4. 5. 2 Cor. 1, 5. Hb. 11, 26. 13, 13, ainsi que de Rom. 6, 5. 8, 17. Phil. 3, 10. 2 Tim. 2, 10-12. 1 Pier. 4, 13. Ap. 1, 9. Mais quand on examine ces passages, on n'y trouve pas la justification à laquelle on a droit de s'attendre. Le passage sur lequel on insiste le plus est celui où Jésus arrête Paul sur le chemin de Damas et lui dit : « Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » considérant, non sans raison, comme dirigée contre lui-même la persécution de Paul contre les chrétiens (Act. 8, 4. 5). Mais il ne s'agit point là de *souffrances*, et cela ne sert à rien pour justifier des *afflictions* (θλίψεις) que Christ exalté ressentirait. Les autres passages sont moins probants encore : ils ne parlent absolument que des chrétiens s'unissant de cœur dans leurs souffrances à Jésus, qui a souffert ici-bas, et « *prenant part* ainsi *aux souffrances du Seigneur.* » L'idée mystique de l'union de Christ avec l'Église, représentée par l'image d'un corps dont Christ est la tête et les chrétiens les membres, est une idée juste et profonde ; mais il ne faut pas la presser au delà de ses justes limites. Quant à Jésus, l'Écriture nous le représente, non comme souffrant durant les siècles des afflictions des chrétiens persécutés, mais comme *ayant passé ici-bas par la souffrance, pour entrer dans sa gloire* (Luc 24, 26), triomphant (Act. 2, 36. 1 Cor. 15, 25), vivant de la vie céleste (Rom. 6, 10) assis à la droite de Dieu, dans les cieux, au-dessus de toute Principauté, Seigneurie, etc., et de tout nom qui se peut nommer (Éph. 1, 21. 22. Phil. 2, 9-11. Col. 2, 1. 4). De souffrances, il n'en est question nulle part.

4° *Hofmann* (Comm., p. 40) suit ici sa voie particulière. « Christ, dit-il, a enduré l'affliction (θλίψεις) à cause du témoignage qu'il s'est rendu à lui-même et comme διάκονος περιτομῆς (Rom. 15, 8) ; puis, Paul maintenant souffre pour la conversion des païens, et comme διδάσκαλος ἐθνῶν (1 Tim.

2, 8. 2 Tim. 1, 21). Il κοινωνεῖ τοῖς παθήμασι τ. Χριστοῦ, comme tous les croyants, mais l'ἀνταναπλήρωσις τῶν ὑστερημάτων τ. θλιψέων τοῦ Χριστοῦ dont il parle ici, lui appartient en propre, comme son apostolat des Gentils. Elle consiste à endurer des souffrances qui n'ont pu atteindre Christ, parce qu'il n'était envoyé qu'aux brebis perdues d'Israël (Mth. 15, 24), et qui, d'après Paul, ne peuvent atteindre aucun autre que lui, parce qu'elles lui arrivent à cause de la fondation de l'Église parmi les Gentils. Les premiers θλίψεις sont le crucifiement de Jésus, parce qu'Israël n'a pas voulu le reconnaître pour son Sauveur; les autres θλίψεις sont l'emprisonnement de Paul et le danger que court sa vie, parce qu'Israël ne veut pas qu'il prêche ce Sauveur aux Gentils (1 Thess. 2, 16)[1]. »

Hofmann a bien vu que le rapport des souffrances de Paul avec celles de Christ provient de sa vocation d'apôtre, comme le contexte l'indique, et il retient ferme ce rapport en donnant au gén. τοῦ Χριστοῦ son sens subjectif. Mais il n'explique pas convenablement ὑστερήματα et ἀνταναπληρῶ. *Hilgenfeld* (Einl., p. 664) a déjà battu en brèche cette interprétation. « Qu'est-ce que cette ἀνταναπλήρωσις, quand la part de chacun est ainsi faite que Christ n'a souffert que pour se rendre témoignage à lui-même et comme διάκονος περιτομῆς — et que Paul doit souffrir maintenant pour la conversion des

[1] *Heinrichs* (Excursus, p. 248) avait déjà énoncé une opinion assez voisine. Il compare et rapproche l'œuvre de Christ et celle de Paul en limitant l'une et l'autre à la propagation de l'évangile. Christ a propagé son évangile dans la Judée au prix de ses souffrances et de son sang (in eo ergo erat *quodam modo* aliquid *παθημάτων Χριστοῦ ὑστέρημα*), Paul a propagé l'évangile de Christ en Judée et surtout dans les pays païens, au prix de ses souffrances et de son martyre. L'œuvre du disciple *accomplit*, *complète* (*ανταναπληροῖ*, longius persequitur, Matth. 5, 17) l'œuvre du maître, et ses souffrances sont le complément de celle de Jésus. Paulus potest adeo gaudere, *ἀνταναπληρῶσαι* se *quodam modo τὰ ὑστερήματα τῶν θλιψέων Χριστοῦ.*

Gentils et comme apôtre des Gentils? Peut-on prêter à Paul l'enseignement que Christ n'a été envoyé qu'aux brebis perdues d'Israël, et n'a souffert qu'en cette qualité? Le Christ de Paul est mort aussi pour que la bénédiction promise à Abraham parvînt aux Gentils (Gal. 3, 14). Il a souffert pour tous les hommes, pour les Gentils tout aussi bien que pour les Juifs (2 Cor. 5, 15. Rom. 6, 3). »

Nous comprenons autrement la pensée de Paul.

Jésus est venu dans le monde réconcilier les hommes avec Dieu et les sauver (Rom. 5, 6-11). Cette œuvre de Rédemption, il l'a accomplie par sa vie et par sa mort, et lui-même en mourant a prononcé le « *consummatum est* » (Jean, 19, 20). Il n'y a donc pas à y revenir, son œuvre, à lui, est faite et parfaite (Jean 17, 4. Hb. 9, 11. 12. Luc 22, 37). Tel est aussi, dans notre paragraphe, le sentiment de Paul. Ne vient-il pas (ŷ. 21. 23) de rappeler *la réconciliation des païens avec Dieu par la mort que Jésus a soufferte en sa chair*, et de mentionner *l'espérance du salut*, de la Vie éternelle qui est leur partage, en leur demandant de *demeurer fondés et inébranlables dans la foi, sans se laisser écarter de l'espérance annoncée par l'évangile*. De ce côté donc, point de doute sur la pensée de l'apôtre : L'œuvre de Rédemption est accomplie ; rien n'y manque. Aussi ne s'agit-il point du salut dans notre passage, il n'y est question que de l'Église (*ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τ. θλιψ. τ. Χριστοῦ... ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία*).

Jésus, après avoir accompli l'œuvre de la Rédemption par ses souffrances propres, a laissé après lui une autre œuvre qui en est inséparable, parce qu'elle en est la suite nécessaire, indispensable : celle de la prédication de l'évangile et de la fondation de l'Église qui doit réaliser dans le monde l'œuvre du salut. Jésus l'a prévu. Il a choisi et élevé des apôtres dans ce but, les en a officiellement chargés (Mth. 28, 19. Act. 1, 8) en faisant d'eux les ministres de l'évangile. Il

y a spécialement appelé Paul pour le monde païen, et c'est ce fait que Paul a rappelé ỷ. 23, quand il parle de *l'évangile qui a été prêché à toute créature sous le ciel, et dont lui, Paul, a été fait ministre.*

Cette œuvre, comme celle que Jésus a accomplie, ne va pas sans souffrances. On peut donc bien dire que Jésus, en laissant après lui une œuvre nécessaire, qui est indissolublement liée à la sienne et en est le complément indispensable, a laissé après lui des souffrances nécessaires, un complément d'afflictions, qu'il ne souffrira pas lui-même, et qui seront endurées par ses apôtres chargés de propager son évangile et de fonder son Église. En conséquence, si l'on considère l'œuvre tout entière de Christ, y compris la fondation de l'Église dans le monde qui en est la suite nécessaire, on pourra bien dire des apôtres de Jésus, chargés de cette œuvre au prix des persécutions et des souffrances, qu'*ils achèvent ce qui manque aux afflictions de Christ.* C'est à ce travail que Paul a consacré toute son activité et ses forces; il a déjà beaucoup souffert (1 Cor. 4, 10. 11. 2 Cor. 11, 22-29) et il y dépense sa vie tout entière. Il a accompli cette œuvre avec succès en Orient, dans les pays païens (Rom. 15, 17-24), et actuellement il est à Rome, où, quoique prisonnier et souffrant des afflictions de la persécution, il poursuit fidèlement la tâche que Christ lui a confiée et dépense le reste de sa vie à la fondation de l'Église en Occident, dans la capitale du monde païen. Ses souffrances sont le complément des souffrances de Jésus, comme son œuvre est le complément de l'œuvre du Maître. Cela étant, nous ne voyons pas ce qu'il y a d'extraordinaire à ce que l'apôtre des Gentils, écrivant aux païens-chrétiens de Colosses, qui appartiennent à cette Église qu'il a fondée en Orient, leur dise, après leur avoir rappelé qu'il a été fait ministre de l'évangile : « *Maintenant je suis heureux dans les souffrances que j'endure pour vous,* — païens-chrétiens de Colosses, — *et je complète,* ou

j'achève dans ma chair, en faveur du corps de Christ, qui est l'Église, ce qui manque aux souffrances de Christ. » N'est-ce pas là précisément ce qu'il fait, prisonnier et persécuté, à Rome? Il achève en sa chair, pour l'Église et sa fondation, l'inachevé des afflictions de Christ.

Ainsi comprise, cette parole est juste et parfaitement dans le contexte. Elle n'infirme en rien l'œuvre de Jésus pour le salut des hommes. Elle n'implique aucun mérite satisfactoire dans les souffrances de Paul. Elle est conforme à la haute opinion qu'il a de son ministère, « un ministère de Vie » (2 Cor. 2, 14-16. 3, 7-8), et à l'ardeur de son dévouement, qui lui fait considérer ses souffrances comme une *grâce* (Phil. 1, 29), comme *une part qu'il prend aux souffrances de Jésus* (2 Cor. 1, 5. 4, 10. Gal. 2, 20. 6, 17. Phil. 3, 10 : κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ), en un mot, comme « *le complément de ce qui manque aux souffrances de Christ pour son corps, l'Église.* » Ce « ministre de l'évangile » relève aux yeux de ses lecteurs la haute portée de ses afflictions qui font nécessairement partie de son ministère, et lui assurent la considération et le respect des chrétiens de Colosses.

℣. 25. ἧς (scil. ἐκκλησίας) ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος, « *dont j'ai été fait, moi, ministre.* » Cette œuvre qu'il accomplit par ses souffrances, comme « ministre de l'évangile, » ℣. 23, il l'accomplit *en faveur de l'Église,* dont il a été fait ministre, il la sert (Cf. δοῦλος ὑμῶν, 2 Cor. 4, 5). Ce ministère donne à Paul une position spéciale : le ἐγώ, « *moi,* » exprime le sentiment qu'il a de la distinction personnelle qui lui a été accordée et qui l'autorise à faire part aux Colossiens de ses instructions et de ses conseils. L'apôtre prend sa place et son rôle.

Du reste, il a soin de dire que ce n'est pas lui qui s'est fait διάκονος τῆς ἐκκλησίας, c'est Dieu, — κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ : Κατά, acc., *selon, suivant, conformément à,* opp. à παρά, acc. Οἰκονομία τοῦ θεοῦ signifie, non « *la dispensation de Dieu* » (gen. auctoris), à cause de τὴν δοθεῖσάν μοι qui suit (*Vulg :*

secundum dispensationem Dei. *Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Calv.*, *Bèze*, *Davenant*, *Estius*, *Rosenm.*, *Schenkel*); mais « *la charge d'administrateur de Dieu* » (1 Cor. 9, 17. Voy. Éph. 1, 10. 3, 2), et désigne figurément son apostolat, qui est une sorte d'administration : il est οἰκόνομος μυστηρίων τοῦ θεοῦ, 1 Cor. 4, 1 (*Corn.-L.*, *Beng.*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Steiger*, *Huth.*, *De W.*, *Ewald*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Hofmann*). Dieu est représenté comme le maître de la maison (οἰκοδεσπότης), c'est-à-dire de l'Église (οἶκος θεοῦ, 1 Tim. 3, 15); il a choisi Paul pour son οἰκόνομος (οἰκόνομος θεοῦ, Tite, 1, 7), et en faisant de lui un διάκονος τοῦ εὐαγγελίου (ỳ. 23), il en a fait en même temps un διάκονος τῆς ἐκκλησίας : « qui servit evangelio, idem servit ecclesiæ » (*Grot.*). De là, « *conformément à la charge d'administrateur de Dieu,* » — τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς, « *qui m'a été donnée en vue de vous* » (cont. *Hofm.*). Ce « *en vue de vous* » accentue l'idée que les chrétiens de Colosses, en tant que Gentils d'origine, ressortissent à son apostolat, Paul étant spécialement l'apôtre des Gentils (Act. 22, 21. Rom. 1, 5. Gal. 2, 7. 1 Tim. 2, 7).

Πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ : Cet infinitif épexégétique se lie, non à ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος (*Huther*), mais à τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς, et indique un but = « *afin que* » (voy. 1, 10), — ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (gén. subj.), « *la parole de Dieu,* » sa parole, désigne au fond la parole que Jésus a prêchée (Luc, 5, 1. 8, 11. 21. 11, 28. Jean 17, 6. 14), partant le message divin confié par lui à ses apôtres et qu'ils ont été chargés de prêcher au monde (Act. 4, 19. 31. 6, 2. 7, etc. 1 Thess. 2, 13. Tite 1, 3. 2 Tim. 2, 4. 9. 1 Cor. 14, 26. Hb. 13, 2), ce qu'on a appelé d'un mot « *l'évangile* » (Act. 15, 7 : ὁ λόγος τοῦ εὐαγγελίου); mais en indiquant que cette parole remonte à Dieu, dont elle révèle la volonté et le plan de salut pour l'humanité, comme Paul l'explique ỳ. 26; de sorte qu'elle n'est pas une parole d'homme, mais véritablement la Parole de Dieu (1 Thess. 3, 13. 2 Cor. 2, 17. 4, 2). — Πληροῦν fait difficulté

et a reçu des interprétations diverses : *Vitringa, Storr, Flatt. Rosenm., Bæhr* = « *docere*, per hebraismum, ad imitationem verbi גמר apud hebræos, » et même « perfecte et prospero successu docere. » — *Luther :* prêcher largement (reichlich). — *Calvin :* prêcher efficacement. — *Bæhmer, Olsh., Dalmer :* prêcher complétement, dans toute sa plénitude, verbum plene docere. — *Theod., Estius, Ewald, Bretschneider*, Lex., *Huther, Thomasius :* répandre partout la Parole de Dieu (Act. 5, 28). — *Steiger :* réaliser la Parole de Dieu, la communiquer par la prédication : une doctrine non prêchée est chose vaine. — *De Wette :* exécuter la Parole de Dieu, comme on exécute un mandat ou une résolution. — *Fritzsche :* (Comm. Rom. 15, 19) : compléter la Parole de Dieu, c'est-à-dire achever l'enseignement commencé par Épaphras. Dans cette expression πληροῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, comme dans l'expression analogue que nous trouvons Rom. 15, 19 : πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, le verbe πληροῦν a le sens de *remplir, exécuter complètement* (Act. 12, 25. Col. 4, 17), en sorte que πληροῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ signifie prop. « *remplir, exécuter complètement la Parole de Dieu, lui donner sa pleine exécution.* » Cette Parole doit être annoncée partout et à toute créature, et elle ne reçoit sa pleine exécution que lorsqu'elle a été prêchée en tout lieu et à tous les hommes. Quand Paul dit : « J'ai été fait ministre de l'Église conformément à la charge d'économe de Dieu, qui m'a été donnée en vue de vous [païens-chrétiens de Colosses] *afin de remplir complètement la Parole de Dieu,* » c'est-à-dire de donner à la Parole de Dieu sa pleine exécution, cela signifie qu'il a été appelé à la prêcher aux Gentils (*Bèze, Davenant, Beng., Heinrichs, B.-Crus., Schenkel, Bleek, Meyer, Braune*) — et non pas simplement à la prêcher (cont. *Hofmann*). Comp. Gal. 2, 9. Dans le passage Rom. 15, 19, πληροῦν a le même sens; seulement Paul parle au point de vue des lieux (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., II, p. 576).

ỳ. 26. Suit, sous la forme d'apposition, une explication relative à cette Parole de Dieu qui doit être prêchée aux Gentils. Τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον : Μυστήριον, prop. *un secret, un mystère* (voy. Éph. 1, 9). — Ἀποκρύπτειν est l'opposé de φανεροῦν (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., I, p. 293), d'où ἀποκεκρυμμένον, *qui avait été caché, caché* (= σεσιγημένον, « tu, » Rom. 16, 25), — et ce, en Dieu (Éph. 3, 9). — ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν : cette double forme donnée à l'idée et la répétition de ἀπό indiquent que Paul tient à bien notifier cette date. Αἰών, prop. une durée sans terme, se rend par *temps, siècle, époque, âge;* d'où ἀπὸ τῶν αἰώνων est le *terminus a quo*, « *depuis les siècles,* » c'est-à-dire depuis que le monde est monde, depuis la création (Cf. Éph. 3, 9). Dans 1 Cor. 2, 7, Paul dit πρὸ τῶν αἰώνων, « *avant les siècles* » = πρὸ καταβολῆς κόσμου, « *avant la création du monde,* » Éph. 1, 6, et dans Rom. 16, 25, Paul dit que ce mystère est resté tu χρόνοις αἰώνιοις, « *durant des temps infinis,* » c'est-à-dire des siècles et des siècles. Γενεά signifie prop. *une génération*, et (abst. p. concr.) les contemporains ; puis *une génération, un âge d'homme* (Herod. 2, 142 : γένεαὶ γὰρ τρεῖς ἀνδρῶν ἑκατὸν ἔτεά ἐστι. 5, 171). Act. 14, 16 : ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς, « dans les âges passés. » 15, 21. De là, ἀπὸ τῶν γενεῶν, « *depuis les générations,* » c'est-à-dire depuis que les générations se succèdent sur la terre, depuis que les hommes sont hommes, depuis la création. C'est une expression synonyme de πρὸ τῶν αἰώνων; l'une est tirée du temps qui s'écoule, l'autre des générations qui se succèdent, pour exprimer ce qu'on dit dans le langage populaire, « de toute éternité. » Ce mystère caché de toute éternité, c'est le plan ou projet conçu de Dieu, avant la création du monde (voy. Col. 1, 17), de sauver les hommes pécheurs par Jésus-Christ (voy. Rom. 8, 28-30. Éph. 1, 4-14)[1]. C'est dans ce sens général qu'on

[1] *Hilgenfeld* (Einl., p. 667) prétend que « pour l'auteur de notre épî-

doit entendre τὸ μυστήριον, et non au point de vue restreint de la vocation des Gentils (cont. *Calv.*, *Estius*, *Heinrichs*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenk.*, *Thomas.*, *Reuss*). Ce point spécial n'est pas absent de la pensée de Paul, puisqu'il est compris dans le plan lui-même, et que Paul le relève au ỳ. 27 (comp. Éph. 3, 6); mais ce n'est pas un motif pour admettre ici un point de vue restreint que rien n'autorise.

νυνὶ δὲ ἐφανερώθη : La construction n'est pas suivie. Au lieu de continuer par le participe (νυνὶ δὲ φανερωθέν, D. E.), Paul passe au temps fini pour mettre en relief la pensée en la présentant d'une manière indépendante (voy. 1, 6). — Νυνὶ δὲ (voy. ỳ. 21) indique le temps actuel par opposition aux temps où le mystère est demeuré caché : « *mais maintenant il a été manifesté.* » Φανεροῦν, *manifester* (opp. à ἀποκρύπτειν), indique que ce qui était caché est mis au grand jour, en pleine lumière (voy. sur γνωρίζειν, ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν, *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 293). Il est bien certain que cette φανέρωσις remonte à Jésus-Christ, mais Paul n'en considère ici ni l'origine ni le mode (autrement Éph. 3, 3. 5, κατὰ ἀποκάλυψιν); il se borne à annoncer d'une manière générale que ce qui était caché et inconnu a été manifesté, mis au grand jour (ἐφανερώθη, cf. Rom. 3, 21. 16, 26. 1 Pier. 1, 10. *Chrys.*, *Ecum.*, *Theoph.*, *Calv.*, *Beng.*, *Rosenm.*, *DeW.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Hofm.*) et qu'il a été manifesté τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ (scil. τοῦ θεοῦ), « *à ses saints*, » c'est-à-dire aux chrétiens, qui, en effet, sont en possession de cette connaissance. Paul les désigne par le nom de « *saints* » (οἱ ἅγιοι, voy. ỳ. 2), parce que ce terme exprime déjà ce que cette possession a fait d'eux[1]. C'est sans motif

tre, le christianisme est déjà complètement un mysterium (1, 27. 2, 2. 4, 3) et une γνῶσις (1, 9. 10. 2, 2. 3. 3, 9), et que tous les croyants doivent être initiés par l'Église. » — Cela est en pleine contradiction avec notre passage et avec le sens que Paul donne à μυστήριον.

[1] *Calvin* (de même *Bèze*, *Davenant*) applique ici sa théorie de l'élec-

plausible et par une confusion avec Éph. 3, 3. 5, où il s'agit de révélation proprement dite (voy. Éph. 3, 3), que des commentateurs (*Estius*, *Flatt*, *Bæhr*, *Bœhmer*, *Steiger*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Thomasius*) ont voulu restreindre τοῖς ἁγίοις aux apôtres et aux prophètes de la Nouvelle Alliance. Quant aux incrédules, ils n'entrent pas en considération (cont. *Bœhmer*, p. 117), la manifestation du mystère n'en demeurant pas moins réelle.

℣. 27. οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι... *Maintenant il* [ce mystère] ***a été manifesté à ses saints, à qui Dieu a voulu faire connaître...*** non pas « ce mystère, » puisque Paul vient de dire « qu'il leur a été manifesté, » mais une qualité spéciale de ce mystère, savoir τι τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου. Les commentateurs (*Bæhr*, *Bœhmer*, *Steiger*, *Thomasius*) qui, au ℣. 26, entendent τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ seulement des apôtres et des prophètes, ainsi que *Chrys.*, *Theod.*, *Ecum.*, *Calv.*, *Bèze*, *Davenant*, *Mayerhoff*, p. 71, *Holtzmann*, p. 239, pensent que cette proposition relative sert à limiter τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ à ceux qui, d'après la volonté de Dieu (ἠθέλησε = εὐδόκησε, decrevit), devaient recevoir seuls *la révélation* proprement dite, et traduisent : « Maintenant ce mystère a été *révélé* à ses saints, *eux à qui* (= οἷς τισι, quippe quibus) Dieu a voulu faire connaître quel est, » etc. Rien dans le texte ni dans le contexte n'autorise ce point de vue : il s'agit ici non de la *révélation* proprement dite (ἀποκάλυψις) de ce mystère faite à certains hommes (les apôtres et les prophètes) qui doivent le faire connaître aux autres; mais de la manifestation (ἐφανερώθη) et de la publication (γνωρίσαι) faite au monde et à laquelle les saints ont eu foi. Après avoir employé le passif : « Maintenant ce mystère a été manifesté (ἐφανερώθη) à ses saints, » Paul indi-

tion, et entend par « ses saints, » *ses élus*, en disant : « *à ses saints :* car le bras de Dieu n'est pas révélé à tous pour entendre son conseil. » En conséquence, il reporte cette limitation au v. 27 : « *eux à qui* Dieu a voulu (= εὐδόκησε) faire connaître, etc.

que tout simplement que, ce faisant, « Dieu a voulu faire connaître quel est, » etc. Ἠθέλησε indique l'intention de Dieu en manifestant ce mystère à ses saints; rien de plus.

τι * *τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου* : Πλοῦτος est une expression que Paul emploie fréquemment au figuré pour désigner l'abondance ou la grandeur de choses considérées comme des biens, *πλοῦτος τ. χρηστότητος αὐτοῦ*, Rom. 2, 4, la richesse ou la grandeur de sa bonté : cette bonté est comme un trésor où l'on peut puiser largement, — *τῆς δόξης αὐτοῦ*, Rom. 9, 23. Éph. 3, 16, — *σοφίας καὶ γνώσεως*, Rom. 11, 33, — *χάριτος*, Éph. 1, 7. 2, 7, — *τῆς δόξης τῆς κληρονομίας*, Éph. 1, 18. De là, quelle est (= quæ sint divitiæ, non quales. Voy. Éph. 1, 18) *la richesse* ou la grandeur *de la gloire*, c'est-à-dire combien est grande la gloire, la magnificence *de ce mystère*, savoir de ce plan conçu de Dieu de sauver les hommes pécheurs par Jésus-Christ. Il ne faut pas traduire quæ sint *gloriosæ divitiæ* (*Luth.*, *Thomas.*), ou *maxima excellentia* (*Rosenm.*), ou quæ sint divitiæ *gloriosi hujus mysterii* (*Bèze, Davenant*) — *ἐν τοῖς ἔθνεσι*, « *quelle est la grandeur de la gloire de ce mystère chez les Gentils.* » Cette adjonction nous montre que Paul considère « la grandeur de la *gloire* de ce mystère, » que Dieu a manifesté à ses saints, non pas telle qu'elle se montre en général au milieu des saints, soit Juifs, soit païens d'origine ; mais spécialement parmi les nations païennes, où elle est surtout éclatante : *τὰ ἔθνη* est mis en distinction des Juifs. Cela va droit à l'adresse des Colossiens, et convient particulièrement à Paul, qui est l'apôtre des Gentils.

* Ainsi lisent *Lachm. Tisch.*, *Bœhmer*, *Bleek*, *Meyer* (ABEFGKL, 40 minn. Clem. Eus. Ecum. Théoph.), tandis que *Els. Griesb. De W.* préfèrent *τίς ὁ πλοῦτος* (ℵCDP, minn. Chrys. Euthal. Cyr. Théod. Dam.) Le neutre, étant moins usité que le masculin, aura provoqué la correction. Comp. Éph. 1, 8. 2, 7. 3, 8. 16. Phil. 4, 19. Col. 2, 2. Dans Éph. 1, 18, où le masculin se trouve, il n'y a pas de variante.

Que faut-il entendre par « *la gloire de ce mystère* (ἡ δόξα τοῦ μυστηρίου τούτου), autrement dit par « la magnificence » de ce plan de Dieu manifesté et réalisé par Christ — et ce, « *chez les païens?* » *Chrys.*, *Theod.*, *Ecum.*, *Michael.*, *Storr*, *Flatt*, *Bœhmer*, *DeW.*, *Ewald*, *Schenkel*, etc., ont fait à cette question des réponses diverses, mais inutiles au fond, puisque la réponse nous est donnée par Paul lui-même, quand il ajoute : ὅς* ἐστι Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης : Ὅς est accordé par une sorte d'attraction, avec Χριστός qui suit, au lieu d'être accordé avec son antécédent ; ce qui arrive quelquefois (Gal. 3, 16. Éph. 1, 14. 3, 13. 6, 17, etc. Voy. *Winer*, Gr., p. 157), et a provoqué de l'hésitation sur la détermination de l'antécédent. Un certain nombre (*Vulg :* quod est. *Chrys.*, *Théoph.*, *Bèze*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Wolf*, *Beng.*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Bœhr*, *Huth.*, *Ewald*, *Reuss*) rapportent ὅς à μυστήριον, mais la plupart le rapportent à πλοῦτος τῆς δόξης, et avec raison : μυστήριον n'étant pas l'idée essentielle, Paul n'a pas à expliquer en quoi il consiste, d'ailleurs ce qu'il dit ne l'explique pas. La pensée importante, c'est τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης, puisque c'est là ce que « Dieu a voulu faire connaître. » En conséquence c'est elle qui appelle une explication, en sorte que ὅς représente τὸ πλοῦτος τῆς δόξης, et la notion principale c'est δόξα. « Cette richesse, ou grandeur *de la gloire* de ce mystère, » c'est, en deux mots : Χριστὸς ἐν ὑμῖν — ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης.

Χριστός désigne la personne même de Christ, non « la connaissance de Christ » (*Théoph.* : ἡ τοῦ Χριστοῦ γνῶσις), ni « doctrina Christi » (*Grot.*, *Rosenm.*), ni doctrina de Christo (*Flatt*). — « La grandeur de la gloire de ce mystère, » ce n'est pas proprement Χριστός, mais Χριστὸς ἐν ὑμῖν, non pas

* Ainsi lisent *Elz. Griesb. Tisch.* et les exégètes (ℵCDEKL, minn. Eus. Chrys. Euthal. Cyr. Théod. Dam.) tandis que *Lachm.*, *Baehr* préfèrent ὅ (ABFGP, 2 minn. it. vulg. Pères latins) : Correction grammaticale par rapport à l'antécédent μυστήριον ou même πλοῦτος.

« *Christ en vous* » (*Calv.*, *Davenant*, *Estius*, *Bœhmer*, *Olsh.*, *Reuss*. Cf. Rom. 8, 10. Éph. 3, 17), mais « *Christ au milieu de vous*, » parce que ἐν ὑμῖν répond à ἐν τοῖς ἔθνεσι. Paul dit « au milieu de vous, » Colossiens, bien que ceci se rapporte à tous les païens en général, au milieu desquels l'évangile a pénétré (Cf. ὑμᾶς, ỳ. 25), parce que le trait est plus direct et la parole plus vive. — Ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης : Δόξα, « *la gloire*, » désigne le bonheur éternel envisagé comme un état glorieux et brillant (Rom. 8, 18. 1 Cor. 2, 7. δοξάζειν, Rom. 8, 17. 30; de même δόξα θεοῦ, la gloire qui vient de Dieu, Rom. 3, 22. 5, 2). Cette gloire, cette félicité éternelle est une promesse de Jésus (Éph. 1, 18. 1 Jean 2, 25) et l'*espérance* ferme du chrétien (Rom. 8, 24 : τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. 5, 2. 1 Thess. 5, 8. Tite 1, 2. 3, 7). Ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης n'est point une apposition à Χριστός (= « Christ au milieu de vous, *lui*, l'espérance de la gloire. » *Calv.*, *Bæhr*, *Steiger*, *Bœhmer*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Hofm.*, etc.). C'est une seconde pensée succédant vivement à la première et s'y joignant ; la grandeur de la gloire de ce mystère « *c'est Christ au milieu de vous ! l'espérance de la gloire !* » En deux traits concis, mais lumineux comme l'éclair, Paul dépeint la grandeur de la gloire du plan de Dieu parmi les païens : « c'est Christ au milieu d'eux ! l'espérance du bonheur éternel ! » Ces deux termes, dans leur concision, expriment toute une révolution immense, extraordinaire, presque incroyable, et bien autrement glorieuse que chez les Juifs, honorés déjà des révélations de Dieu. Ces païens « qui, autrefois hors de « Christ, étaient étrangers à la bourgeoisie d'Israël, en « dehors des alliances de la promesse, sans espérance et « sans Dieu dans le monde (Éph. 2, 12), qui étaient étran- « gers à la vie de Dieu à cause de leur ignorance et de l'en- « durcissement de leur cœur ; qui avaient perdu tout senti- « ment moral et s'abandonnaient à tous les désordres » (Éph. 4, 18. 19), les voilà illuminés, transformés, régénérés

dans leur cœur et dans leur vie : « *Christ est au milieu d'eux! ils possèdent l'espérance de la Vie éternelle!* » Un monde nouveau a été enfanté par la manifestation du plan éternel de Dieu. *Qu'elle est grande la gloire de ce mystère chez les païens!* Les Colossiens doivent le ressentir profondément et comprendre combien ils seraient insensés d'aller chercher dans une autre voie ce que Christ leur dispense si richement.

ỹ. 28. Eh bien! c'est ce Christ que Paul prêche pour amener tout homme à la perfection. Ὅν [Χριστόν] ἡμεῖς καταγγέλλομεν : Ὅν, *quem*, sert de liaison et n'est point accentué (cont. Érasme, *hunc* nos prædicamus, non *Mosem* aut *angelos*), — καταγγέλλειν, prop. annoncer, répandre une nouvelle, la publier, la faire connaître = annuntiare. D'où καταγγέλλειν τὸν Χριστόν, annoncer Christ, le faire connaître (Act. 17, 3. Phil. 1, 17. 18. — θεόν, Act. 17, 23) : c'est le message apostolique. — Ἡμεῖς : ce « *nous*, » exprimé et jeté en avant, qui désigne-t-il? — Paul certainement tout d'abord. Il y a un mouvement esthétique dans cette parole : *le Christ* (ὅν), l'auteur de cette glorieuse rénovation, *eh bien! nous, nous l'annonçons!* Ce « nous » porte un accent qui laisse entendre qu'il y a des gens qui ne l'annoncent pas et auxquels Paul s'oppose. Il fait allusion à ces docteurs (voy. 2, 8) qui cherchent à répandre parmi les Colossiens leurs doctrines philosophiques « qui ne sont que des enseignements d'hommes et n'appartiennent pas à Christ. » Est-ce Paul seul? Plusieurs pensent que ce « nous » est communicatif et que Paul s'associe *in petto* Timothée, au nom duquel il écrit la lettre (ỹ. 1), ou Épaphras (ỹ. 7), le fondateur de l'église de Colosses (*Beng.*, *Meyer*, *Thomas.*, *Hofm.*), ou les apôtres (*Estius :* nos, apostoli. *Steiger*), ou même qu'il parle d'une manière générale, pour indiquer qu'il n'est pas seul (*Braune*). Cela ne serait pas impossible, cependant nous sommes d'autre avis. Tout le paragraphe (ỹ. 24 — 2, 3) se rapporte spécialement

à l'apostolat de Paul. Fréquemment il se sert de « nous » en parlant de lui seul (ỳ. 8 ἡμῶν, ỳ. 9 ἡμῖν), et les détails qui suivent, νουθετοῦντες, διδάσκοντες et παραστήσωμεν, s'appliqueraient difficilement à d'autres personnes qu'à lui. Paul, se posant par ce « nous » devant ses lecteurs et en opposition aux faux docteurs, use d'une forme plus noble que s'il disait ἐγώ, ce qui semblerait en faire une affaire personnelle. Si le singulier reparaît (ỳ. 29, κοπιῶ, etc.), ce n'est pas une raison suffisante (cont. *Braune*) pour que le « nous » soit communicatif : ce qu'il dit là, ỳ. 29, est assez personnel pour que le singulier apparaisse fort naturellement.

νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον : Νουθετεῖν et διδάσκειν sont deux choses qui vont fort bien ensemble (Plat., Legg. 8, p. 845 B. Prot. p. 323 D. Apol. p. 26 A); seulement l'ordre peut varier suivant les points de vue (voy. 3, 16). *Meyer* remarque que « cette division répond aux deux traits fondamentaux de la prédication évangélique, à μετανοεῖτε et à πιστεύετε; cf. Act. 20, 21. 26, 18. Rom. 3, 23. Marc 1, 15. » Cela est juste. Pourtant il ne faudrait pas en trop restreindre le sens = « *avertissant tout homme* (de son état de péché) *et instruisant tout homme* » (de la grâce de Dieu). Il faut laisser à νουθετεῖν et à διδάσκειν une portée plus générale et y voir deux grandes formes qu'affecte la prédication de l'évangile » (*Thomasius*). « Paul annonce Christ *en avertissant* tout homme de ce qu'il est et de ce qu'il devrait être, et *en instruisant* tout homme comment il peut le devenir en Christ » (*Hofmann*). Ce πάντα ἄνθρωπον, répété et repris encore plus loin, accentue l'idée que Paul ne fait pas acception des personnes et repousse toute espèce de particularisme, — ἐν πάσῃ σοφίᾳ se rapporte, non spécialement à διδάσκοντες (*Steiger*, *DeW.*) ou à νουθετοῦντες (*Bæhmer*), mais aux deux verbes, et il indique, non l'objet de l'avertissement ou de l'instruction (*Augustin*, *Anselme*, *Calv.*, *Estius*, *Rosenm.*, *Steiger*), mais la manière dont ils sont donnés (Cf. 3, 6).

« *En toute sagesse,* » c'est-à-dire avec un jugement et un tact entier (voy. Col. 1, 9). C'est là une œuvre où l'on froisse facilement les gens, et qui demande beaucoup de jugement et de mesure, en un mot de *sagesse,* comme tout ce qui tient au maniement des esprits et des consciences. Paul en a tellement le sentiment, qu'il y revient 3, 16.

ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ* indique le but de ce ὅν ἡμεῖς καταγγέλλομεν, νουθετοῦντες... καὶ διδάσκοντες, etc., « *afin de présenter* ou *faire paraître* (παριστάναι, ℣. 22) *tout homme parfait* (Cf. ℣. 22 : ἁγίους καὶ ἀμώμ. καὶ ἀνεγκλήτους. 4, 12) *en Christ.* » — Devant qui? On répond (*Grot.*, *Estius, Bæhr, Olsh., Ewald, Schenkel, Meyer, Braune*) devant Dieu ou devant Christ (voy. ℣. 22), au jour du jugement (Rom. 2, 16. 14, 10. 2 Cor. 4, 14. 5, 10) : ce serait l'acte final. Mais pourquoi Paul ne le dit-il pas, et reste-t-il dans l'indétermination à cet égard, car cela ne ressort pas du contexte? C'est que vraisemblablement Paul n'a pas spécialement en vue ce dernier acte, parce qu'il veut que cette τελειότης se produise déjà ici-bas (Cf. 4, 12 : ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν, ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ) et que le chrétien puisse se présenter partout et devant tous comme τέλειος. Tel est le but de cette prédication de Christ. En lui donnant ce but plutôt que celui de la possession de la gloire, de la Vie éternelle, que laissait attendre le ℣. 27 (Χριστὸς ἐν ὑμῖν — ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης), Paul nous laisse apercevoir que le point de vue moral de la sanctification le préoccupe singulièrement, et cela paraîtra avec évidence quand nous verrons, dans le chapitre suivant, que c'était à la *perfection* que les faux docteurs prétendaient conduire les chrétiens par leurs principes religieux et ascétiques, prin-

* *Elz.* ajoutent Ἰησοῦ (EKLP, minn. it (f) vulg. goth, syr. arm. éth. Chrys. Theod. Dam. Pel.) qui est omis par *Griesb. Lachm. Tisch.*, etc. (ℵ*ABCD*FG, it [d, e, g] ar. Clem. Euthal. Ambrosiast.): addition fréquente.

cipes dont les chrétiens n'ont aucunement besoin et qu'ils doivent répudier : ils possèdent en Christ la Vie éternelle et la perfection morale. Cela nous explique pourquoi Paul ajoute ἐν Χριστῷ, qui n'était point nécessaire, puisque cette τελειότης a sa source dans le καταγγέλλειν τὸν Χριστόν; mais Paul tient à relever par cette épexégèse que c'est « *en Christ,* » dans l'union avec lui que cette τελειότης s'acquiert.

ỹ. 29. εἰς ὃ καὶ κοπιῶ, « *c'est dans ce but* (ἵνα παραστήσωμεν πάντ. ἄνθρ. τέλειον ἐν Χρ.) *aussi que je peine.* » Le καταγγέλλειν τὸν Χριστόν ne va pas tout seul; il faut *aussi* (καὶ) ne pas s'épargner la peine. Κοπιᾶν, travailler, se fatiguer, se donner de la peine (Rom. 16, 6. 12. 1 Tim. 4, 10), se dit d'un travail fatigant, qui épuise, et Paul en donne l'idée en ajoutant ἀγωνιζόμενος, « *en luttant.* » Cette propagation dans le monde païen de la Parole de Dieu (ỹ. 25), du mystère révélé (ỹ. 26), de l'évangile, dont Paul a été fait ministre (ỹ. 23), est une lutte incessante, un combat perpétuel (= ἀγών, 2, 1. 4, 12. Phil. 1, 30. 1 Thess. 2, 2. 1 Tim. 4, 10) qui réclame toutes les forces de son corps, toutes les puissances de son esprit, toutes les ardeurs de ses prières, et pour lequel, comme il va le dire, il a besoin de « toute l'énergie que Christ déploie en lui. » Il est persécuté, il souffre (ỹ. 24), sa vie est un sacrifice de tous les jours (Rom. 8, 35. 36. 2 Cor. 4, 10. Voy. les détails 2 Cor. 11, 23-29. 12, 10). A l'heure même où il leur écrit, il est captif, sous une accusation où il y va de sa vie. Paul parle de son activité tout entière, et nous ne voyons pas pourquoi la lutte dont il parle devrait être limitée à ses sentiments intérieurs, aux soucis, aux angoisses, aux préoccupations de toute sorte que lui causent les églises et aux prières ferventes qu'il adresse à Dieu (cont. *Huth.*, *Meyer*).

κατὰ τὴν ἐνεργείαν αὐτοῦ (scil. Χριστοῦ, *Ecum.*, *Davenant*, *Estius*, *Beng.*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Bæhmer*, *Huth.*, *Meyer*, *Braune*, *Hofmann*, — non θεοῦ, *Chrys.*, *Théoph.*, *Grot.*, *Flatt*, *B.-Crus.*) τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοί, « *avec* (prop. « par et dans

la mesure de. » Voy. κατά, *Oltram.*, Comm. Rom., I, p. 206) *l'énergie de Christ, qui se déploie en moi.* » Paul lutte, non avec ses propres forces : elles sont insuffisantes pour un pareil combat; mais avec une force plus puissante, qui est la force même de Christ. C'est l'amour de Christ qui le soutient, l'anime et le rend plus que vainqueur (Rom. 8, 37). Ἐνεργεῖν (voy. Éph. 1, 11), *agir, opérer;* ἐνεργεῖσθαι au moyen (le passif est inusité dans Paul; cont. *Estius*), en parlant des choses. *opérer, agir, déployer sa force*, son énergie (Rom. 7, 5. 2 Cor. 4, 12. Gal. 5, 6, etc.), — ἐν δυνάμει est une expression adverbiale (comme ἐν δόλῳ, Marc 14, 1. ἐν κρυπτῷ, Jean 5, 1. ἐν ἀληθείᾳ, Mth. 22, 26. ἐν δικαιοσύνῃ = δικαίως, 2 Cor. 3, 7, etc.) qui signifie *puissamment, avec puissance*, Luc 4, 36. Rom. 1. 4. 2 Thess. 1, 11.

II, 1. Γάρ : Paul explique pourquoi il leur a parlé de son travail apostolique. — θέλω ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω, « *je veux que vous sachiez combien est grande la lutte que je soutiens.* » Il s'agit de la lutte dont il vient de parler, mais envisagée ici au point de vue des préoccupations pénibles qui l'assiègent à leur endroit et dont ils ne se doutaient même pas, eux qui ne le connaissent pas personnellement et qui n'ont jamais eu affaire avec lui. La forme positive (θέλω ὑμᾶς εἰδέναι, cf. 1 Cor. 11, 3) est plus ferme que la forme négative, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, dont Paul se sert fréquemment (Rom. 1, 13. 11, 25. 1 Cor. 10, 1. 12, 1, etc.). Θέλω a l'accent (cf. Phil. 1, 12). Ἡλίκος est l'expression classique; elle ne se retrouve que Jaq. 3, 5.

περί* ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, « *pour vous*, Colossiens, *et pour ceux qui sont à Laodicée.* » L'église de Laodicée était voisine de celle de Colosses, et sans doute travaillée par les

* Ainsi lisent *Elz. Griesb. Tisch. 7* et les exégètes (D*EFGKL, minn. Chrys. Theod. Dam.) tandis que *Lach. Tisch. 8, Dalmer* préfèrent ὑπέρ (ℵABCP, 6 minn. syr. Euthal. Cyr.). Souvent ces deux prép. s'échangent. Ὑπέρ provient vraisemblablement de 1, 24. 4, 12.

mêmes faux docteurs : c'est pour ce motif que Paul associe les Laodicéens aux Colossiens et exprime plus loin (4, 17) le désir que sa lettre leur soit communiquée. — *καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι** *τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί* : *ἐν σαρκί* ne se doit point rapporter à *ἑωράκασι* (*Chrys.*, *Théoph.*, *B.-Crus.*), car on ne peut pas voir *ἐν πνεύματι* le visage de quelqu'un. Il se lie étroitement à *τὸ πρόσωπόν μου*, « mon visage en la chair » (*Winer*, Gr., p. 138). Paul aurait pu se passer de cette addition (Cf. Gal. 1, 22. Act. 20, 25. 28); cependant, une fois qu'il emploie l'expression de « *voir* son visage, » l'addition *ἐν σαρκί* ne fait qu'accentuer l'idée du visage matériel; comme s'il disait « les traits de mon visage. » Il ne le dit point « per quamdam *ταπείνωσιν*, ut intelligant pluris faciendam esse præsentiam spiritus quam carnis » (*Estius*), — ni « pour faire contraste avec sa présence spirituelle » (*Braune*), — ni par opposition avec « sa physionomie spirituelle » (*Olsh.*). De là, « *car je veux que vous sachiez quelle lutte je soutiens pour vous, pour ceux qui sont à Laodicée, et,* en général, *pour tous ceux qui n'ont pas vu mon visage en la chair.* »

Au lieu de continuer sa phrase par des noms, Paul termine par un terme général qui embrasse toute la catégorie de ceux qui, comme les Colossiens et les Laodicéens, ne le connaissent pas de visage. C'est le sens ordinaire de *καὶ ὅσοι* venant après une énumération et suivi d'un terme général : Act. 4, 6 : *καὶ Ἄνναν καὶ Καϊάφαν καὶ Ἰωάννην καὶ Ἀλέξανδρον καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ.* LXX. Gen. 7, 21. 22 : *καὶ πᾶν ἑρπετὸν καὶ πᾶς ἄνθρωπος καὶ πάντα ὅσα ἔχει πνοὴν ζωῆς.* 12, 20. Hérod., 1, 57 : *καὶ τὴν Πλάκιην τε καὶ Σκυλάκην Πελασγῶν οἰκησάντων ἐν Ἑλλησπόντῳ — καὶ ὅσα ἄλλα πελασγικὰ ἐόντα πολίσματα τὸ οὔνομα μετέβαλεν.* Thuc., 8, 92. Paul vient de parler de son travail pour l'évangélisation des païens. Ce travail est un

* La leçon *ἑώρακαν*, admise par *Lachm. Tisch. Olsh. Meyer* (א*BCD), est une forme appartenant au dialecte alexandrin (Winer, Gr., p. 73).

combat auquel ses forces ne suffiraient pas, et pour lequel il a besoin de l'énergie puissante que Christ développe en lui. Les païens-chrétiens, dont il n'a pas fondé les églises et qui ne connaissent pas même son visage, pourraient se croire étrangers à cette lutte et comme en dehors de son activité apostolique. Il n'en est rien. C'est pour eux aussi qu'il lutte, et il veut justement que « les Colossiens, les Laodicéens, et en général tous les païens-chrétiens qui n'ont pas vu les traits de son visage, » le sachent; quant aux autres, il n'a pas à le leur apprendre; ils l'ont vu à l'œuvre. L'apôtre des Gentils ne peut pas se présenter d'une manière plus intéressante aux Colossiens et aux Laodicéens : sa lettre et les avertissements qu'il va leur donner sont une marque de son affection apostolique.

Au point de vue historique, il résulte de ce passage que Paul n'a jamais été à Colosses ni à Laodicée. Les critiques qui sont d'avis contraire (voy. Introd., p. 38) ont dû s'attacher à ce verset et lui chercher une autre explication (voy. contre ce nouveau point de vue *Bœhmer*, Erster Anhang., p. 111).

Théod., *Lardner* (Supplem. 14), *D. Schulz* (Stud. Krit., 1829, p. 535) voient dans l'énumération περὶ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασι τὸ πρόσωπόν μου, trois classes différentes de personnes, « *pour vous* [Colossiens], — *pour ceux de Laodicée* — *et pour tous ceux qui n'ont pas vu mon visage,* » et ils opposent la dernière classe aux deux premières, en ce sens que, se composant de ceux qui ne connaissent pas Paul de visage, ils en concluent que les Colossiens et les Laodicéens devaient le connaître personnellement. Ils pensent même que cette interprétation est réclamée par le αὐτῶν (à la place de ὑμῶν) du ℣. suivant, qui ne se rapporte qu'à cette dernière classe. Schulz cite, à cette occasion, une scholie tirée de Matthæï, p. 168, où cette opinion est exprimée (voy. p. 538). Pour nous, nous ne saurions admet-

tre cette interprétation. 1° Que καὶ ὅσοι puisse clore une énumération en ajoutant une nouvelle classe de personnes aux personnes déjà nommées, c'est fort possible. Ainsi Hérod., 7, 185 : καὶ Δολόπες καὶ Μάγνητες καὶ Ἀχαιοὶ καὶ ὅσοι τῆς Θρηΐκης τὴν παραλίην νέμονται ; mais dans ce cas, καὶ ὅσοι n'amène pas, comme dans notre passage, un terme général qui close l'énumération. 2° Qu'on puisse statuer une opposition entre la dernière classe et les individus déjà mentionnés, comme *Schulz* le fait dans notre passage, c'est inadmissible. La copule καί ne le permet pas, il faudrait μέν... δέ. C'est pour cela même que, lorsque καὶ ὅσοι introduit à la suite des individus nommés une catégorie générale, comme dans notre passage, les premiers nommés rentrent dans cette catégorie même. On l'aperçoit à ce que καί a le sens de « *et en général* » (voy. *Fritzsche*, Comm. ad Matth., p. 786). 3° D'après cette interprétation, αὐτῶν du ỳ. 2 doit représenter *uniquement* « tous ceux qui n'ont pas vu son visage, » et ce, *exclusivement* à περὶ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ. Or cela nous paraît inadmissible. Paul, écrivant aux Colossiens, s'adresse à eux tout d'abord : « Je veux que vous sachiez quelle lutte je soutiens *pour vous*, » — puis il y joint leurs voisins, les Laodicéens : « *et pour ceux qui sont à Laodicée,* » — et une troisième classe désignée par le terme général : « *et pour tous ceux qui n'ont pas vu mon visage;* » et l'on voudrait que, lorsqu'il énonce le *but* pour lequel il leur fait cette communication, ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, etc., il n'y soit plus question des Colossiens ni des Laodicéens, mais seulement de ceux qui n'ont pas vu son visage! Ce n'est pas possible. D'ailleurs c'est démenti par le ỳ. 4 : τοῦτο δὲ λέγω, ἵνα μή τις ὑμᾶς παραλογίζηται, etc. Ce αὐτῶν doit comprendre les Colossiens et les Laodicéens, et ce n'est possible qu'avec l'interprétation que nous avons donnée.

Il n'est pas surprenant que Wiggers (Stud. Krit., 1838, p. 176), sentant la faiblesse de cette explication, en ait cher-

ché une autre. Il traduit : « Je veux que vous sachiez quelle lutte je soutiens pour vous et pour ceux qui sont à Laodicée, pour tous ceux *aussi* (des Colossiens et des Laodicéens) qui n'ont pas vu mon visage. » Paul distingue ainsi entre ceux qui, dans l'église de Colosses et dans celle de Laodicée, n'ont pas vu son visage, et le gros de l'église qui le connaît parfaitement. Ainsi compris, ce passage affirmerait que Paul a été autrefois à Colosses et à Laodicée ; mais que depuis cette époque (et cela n'a rien d'étonnant) ces églises se seraient accrues de nouveaux membres qui ne connaissaient pas l'apôtre. Nous avons de la peine à croire que ce soit là la pensée de Paul. 1° Nous sommes en présence d'une énumération : περὶ ὑμων, καὶ... καὶ ὅσοι..., pourquoi, sans que rien l'y appelle, donner au dernier καί le sens de « *aussi?* » 2° Puisque, après tout, Paul ne s'adresse qu'aux Colossiens et aux Laodicéens, qu'est-ce que cette distinction a à faire ici? Il est évident que ces nouvelles recrues, faisant partie de ces églises, il n'y a pas lieu à distinguer; elles suivent dans leurs rapports avec l'apôtre le sort de leurs aînés. 3° On ne voit pas pourquoi, en traduisant καί par « *aussi,* » *Wiggers* ne fait pas, comme *Schulz*, de ces καὶ ὅσοι une classe à part, et sur quoi il se fonde pour traduire : « pour tous ceux aussi (*d'entre vous*) qui... » etc. Ce limitatif n'existe pas dans le texte. 4° Le αὐτῶν du ℣. 2, rapporté exclusivement à ceux des Colossiens et des Laodicéens qui n'ont pas vu le visage de Paul, ne saurait être admis (voy. plus haut).

℣. 2. Pourquoi Paul tient-il à ce que les Colossiens sachent combien est grande la lutte qu'il soutient pour eux, pour les Laodicéens et pour tous ceux à qui il est inconnu de visage? — C'est ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, « *afin que leurs cœurs* — loin de s'abattre dans la lutte qu'ils ont à soutenir présentement pour l'évangile contre ces docteurs qui apportent chez eux le trouble avec l'erreur — *soient réconfortés, fortifiés.* » Paul aurait bien pu dire « *vos cœurs,* » puisque,

écrivant aux Colossiens, c'est à eux directement qu'il s'adresse; chaque lecteur aurait bien compris que cela s'étendait également à tous; mais entraîné par sa dernière pensée, il dit : « *leurs cœurs,* » — les cœurs de tous ceux qui n'ont pas vu mon visage, ce qui comprend également les Colossiens et les Laodicéens. Παρακαλεῖν signifie prop. « *parler, dire un mot à quelqu'un* » (Xen. Symp., 2, 20) dans le but de le déterminer à quelque chose, de produire un certain effet sur lui. De là, suivant les cas particuliers, il se rend par 1° *exhorter, inviter à, avertir,* — 2° *consoler,* — 3° *encourager, réconforter, fortifier,* Deut. 3, 28. Job 4, 3. És. 35, 3. Laquelle de ces significations doit-on préférer, car les commentateurs sont en désaccord? *Luth., Heinrichs* traduisent par « *avertir;* » mais cela ne va guère avec τὰς καρδίας et surtout pas 4, 8. Aussi plusieurs (*Vulg :* consolentur. *Bulling., Bèze, Davenant, Estius, Crell, Schenkel, Meyer, Braune*) préfèrent-ils « *consoler.* » Mais cette traduction vient se heurter contre le fait que la lettre ne laisse pas entendre que les Colossiens fussent éprouvés par quelque persécution. *Meyer*, il est vrai, remarque que c'est fort sensé et bien aimable à Paul, de n'élever aucune plainte contre ces erreurs doctrinales qui travaillent les Colossiens, et de présenter ces tentatives séductrices comme un *malheur* qui réclame ses *consolations* (de même *Braune*). Cependant ce point de vue est subtil et peu conforme à ce que dit Paul, ỷ. 5, sur l'état des Colossiens. Il nous semble plus juste de dire que Paul considère ces tentatives comme un *danger* pour leur foi, tout au moins comme un *trouble* porté dans leurs convictions religieuses (voy. εἰς πᾶν τ. πλοῦτος τῆς πληροφορίας), dont ils souffrent, et contre lequel il veut « *fortifier leurs cœurs* » (*Rosenm., Flatt, Bæhr, Steiger, Bœhmer, Huth., Olsh., De W., B.-Crus., Bleek*), pour qu'ils luttent courageusement, ce dont il leur donne l'exemple. *Meyer* et *Schenkel* s'opposent à cette interprétation en déclarant que παρακαλεῖν n'a jamais dans Paul le sens

de *fortifier*, surtout quand il est accompagné de καρδίας : c'est une erreur, témoin Rom. 1, 12. 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 17, où παρακαλεῖν est joint à στηρίζειν (Cf. Éph. 6, 21. Comp. Col. 4, 8).

Voici comment ils seront fortifiés : συμβιβασθέντες* ἐν ἀγάπῃ. Au lieu de συμβιβασθεῖσαι, Paul, par un accord logique, rapporte aux personnes l'adjectif qui aurait dû grammaticalement se rapporter à καρδίαι—Βιβάζειν, prop. *accoupler ;* d'où συμβιβάζειν, *accoupler ensemble*, et (fig.) *conjoindre, unir étroitement* (Hér., 1, 74 : οἱ συμβιβάσαντες αὐτούς. Thuc., 2, 29 : συνεβίβασε δὲ καὶ τὸν Περδίκκαν Ἀθηναίοις. Dio Cass., 37 : τούτων ἕνεκα καὶ συνεβίβασεν αὐτοὺς [Pompée et Crassus] καὶ προςεποιήσατο), puis *conclure*, Act. 16, 10, *démontrer*, *prouver* (par des raisons qu'on assemble), Act. 9, 22. Enfin, dans le style biblique, *instruire*, *enseigner*, 1 Cor. 2, 16. És. 40, 13. 14, etc. De là, συμβιβασθέντες, non pas « *étant instruits*, *enseignés* = edocti (*Vulg :* instructi. *Ambr.*, *Hil.*, *Bretschn.*, Lex., *Steiger*, *Hofm.*), ce qui ne va pas avec ἐν ἀγάπῃ ; mais « *étant bien joints*, *bien unis* » = compacti (ỷ. 19. Éph. 4, 16). L'Aoriste, se rapportant au passé παρακληθῶσιν, indique ici un acte simultané (voy. 1, 20). — Ἐν ἀγάπῃ, « *dans* ou *par l'amour*, » qui est le grand principe d'union des chrétiens entre eux. L'union fait la force : c'est le préservatif efficace contre les dissentiments et les divisions (Éph. 4, 2. 16).

Paul indique le but où, dans les circonstances actuelles, cette union doit conduire et qu'elle doit réaliser : καὶ εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος** τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, « *et ce* (καί = idque,

* *Elz. Wolf :* συμβιβασθέντων (KL, min. Chrys. Euthal. Theod. Dam.) : correction grammaticale.

** *Elz. Griesb. :* πάντα πλοῦτον (D* avec τόν. EKLP, minn. Chrys. Theod. Dam.). Les autres critiques préfèrent le neutre. *Lachm. Tisch. 7 :* πᾶν τὸ πλοῦτος (AC, 17. Euthal. Cyr.) *Tisch. 8 :* πᾶν πλοῦτος (ℵ* B, Clem.) — Le neutre est préférable comme 1, 17. L'article το doit être retenu, car il explique comment παντοπλουτ. a été facilement changé en πανταπλουτ.

1 Cor. 3, 5. Hb. 10, 25), *en vue de*, c'est-à-dire pour arriver à, pour obtenir, posséder (εἰς indique le résultat à atteindre, le but, Act. 11, 18. Rom. 3, 25. 10, 10. Hb. 11, 11) *toute la richesse de la conviction parfaite de l'intelligence.* » Πληροφορεῖν, prop. remplir en portant dans, remplir complètement, 2 Tim. 4, 5 : τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον. Luc 1, 1. Il est synonyme de πληροῦν, Act. 12, 25 : πληρώσαντες τὴν διακονίαν ; mais il indique un remplissement plus grand, plus complet. Il s'emploie en parlant des sentiments, des désirs et particulièrement de la conviction, *être complètement, parfaitement convaincu, être sûr et certain*, 4, 12. Rom. 14, 5. Clem.-R. 1 Cor. 42. Πληροφορία signifie d'une manière générale *la plénitude*, Hb. 6, 11. 10, 22 : ἐν πληροφορίᾳ πίστεως, avec une plénitude de foi, c'est-à-dire avec une foi pleine et entière, — et, d'une manière spéciale, *la conviction complète, parfaite*, 1 Thess. 1, 5. De là, πληροφορία τῆς συνέσεως, la plénitude de l'intelligence, c'est-à-dire une intelligence pleine et entière (*Estius, Grot.* : scientia plena. *Heinrichs, Ewald, Bleek*). Mais, dans ce cas, il faudrait dire de quoi. Aussi traduisons-nous « *la conviction parfaite de l'intelligence* » (*Mel., Calv., Rosenm., Bæhr, Bœhmer, DeW., Schenk., Meyer, Braune. Thomasius*). — Σύνεσις, *l'intelligence, le jugement*, par lequel nous pénétrons dans la connaissance des choses. Cette union des chrétiens entre eux, en bannissant les dissentiments et les disputes, qui ne laissent que trouble et incertitude dans les âmes, doit les amener à posséder un bien précieux, une richesse, la conviction parfaite de l'intelligence, la certitude de l'esprit.

εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ *, « *en vue de l'exacte con-*

* Ce passage est tellement criblé de variantes que nous ne savons si jamais la clarté pourra s'y faire d'une manière complète. On lit :

1. τοῦ θεοῦ... D** 37. 67**. 71. 80*. 116. arm. (ed. Venet.) — *Mill, Griesb., Scholtz, Schott, Tisch. 7, Heinr., Rosenm., Rinck, Baehr, Olsh., DeW., Ewald, Braune, Reuss.*

naissance du mystère de Dieu. » Γνῶσις, la connaissance, la science; ἐπίγνωσις, la connaissance juste, la science exacte (voy. 1, 9). Il n'indique pas un degré supérieur à la σύνεσις

2. *τοῦ θεοῦ Χριστοῦ*... B. Hil. – *Lachm., Tisch. 8, Steiger, Huther, Schenkel. Meyer, Bleek, Hofm., Holtzmann*, p. 215. *Schnedermann*.

3. *τοῦ θεοῦ ὅ ἐστι Χριστος*... D*. it (d, e) éth. [Dei, quod de Christo] Aug. Vig.

4. *τοῦ θεοῦ* [*τοῦ*, 17] *ἐν Χριστῷ*... 17, Clem.-Al. Ambrosiast.

5. *τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ*... Cyr. — *B. Crus.*

6. *τοῦ θεοῦ πατρός ἐν Χριστῷ*... arm. (ed. Ambr. in ed. Rom.).

7. *τοῦ θεοῦ πατρός* [*τοῦ*, AC, 4] *Χριστοῦ*... ℵ*AC, 4. sah. ar. — *Bœhmer, Reiche.*

8. *τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ*... 47, 73. syr. arr. copt. vulg. (Dei patris et Christi Jesu) Pel. Chrys. — *Thomasius.*

9. *τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ*... 41. 61. 115. 213. Théoph.

10. *τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ*... D***EKL, minn. Théod. Dam. Ecum. — *Elz. Beng. Wettst. Knapp, Vat. Matthæï, Wolf.*

Quand on jette les yeux sur ce tableau, on peut remarquer 1° que les critiques n'hésitent guère qu'entre les leçons 1. 2. 7. 10; les autres sont en général abandonnées. 2° On voit que le texte — comme c'est l'habitude des copistes — a été se surchargeant de plus en plus, de sorte que les dernières leçons (8. 9. 10), qui sont le plus développées, ne sauraient être authentiques. La leçon 10 n'est soutenue par un grand nombre de critiques que parce que c'est la leçon du Text. Recept. On est ainsi rejeté d'entrée vers les leçons les plus simples, sous la condition qu'elles puissent jeter du jour sur l'origine des autres variantes.

En vertu de cette considération, on est tenté de croire que la leçon la plus simple, *τοῦ θεοῦ,* doit être la leçon primitive, — et c'est l'opinion de plusieurs critiques et de plusieurs commentateurs. Outre ce fait, qui milite en sa faveur, on peut dire non seulement qu'elle va mieux au contexte, car on ne voit pas pourquoi Christ intervient ici; mais encore qu'elle y va parfaitement, à ce point qu'on se demande comment, si c'est la leçon primitive, les autres leçons ont pu se produire. La raison n'est peut être pas difficile à découvrir, de sorte que, à ce point de vue encore, elle a une véritable supériorité sur les autres leçons (cont. *Reiche*, p. 267. *Huther*, p. 199. *Schenkel*, p. 181). Nous croyons que ce désordre est dû à l'influence de 1, 27 (de même *Olsh., De W.*). Les Pères grecs et les Pères latins ont cru, en raison de 1, 27, que « *le mystère était Christ* » (Voy. 1, 27), de sorte qu'ils ont introduit par leurs gloses cette idée dans notre passage, comme *ἐπιγν. τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστι Χριστός* (3) — *μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ du mystère de Dieu*, savoir *Christ* (2) — *μυστηριόν τ. θεοῦ ἐν Χριστῷ* ou *τοῦ ἐν Χριστῷ* (4)

(cont. *Olsh.*). — Τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, « *le mystère de Dieu;* » c'est le plan éternel de Dieu de sauver les hommes pécheurs par Jésus-Christ, dont Paul a parlé 1, 26. Ainsi cette *union*

— *μυστηριόν τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ* (5) — addition qui leur permet de rapporter *ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροί,* etc., v. 3 à *Χριστός*. Il n'est pas difficile de rattacher à ces leçons les autres variantes, qui ne sont que des allongements du primitif.

D'autre part, il est difficile, étant données les autres variantes, de se rendre compte de la manière dont la leçon *τοῦ θεοῦ* est née. On ne peut l'expliquer que par la suppression des additions, et le seul motif qu'on pourrait donner (*Reiche*, p. 269), c'est le désir de rapporter *ἐν ᾧ,* v. 3, à *μυστηρίου* au lieu de le rapporter à *Χριστός*. Mais ce désir n'existait pas chez les Pères grecs et chez les Pères latins, qui rapportent, au contraire, *ἐν ᾧ,* v. 3, à *Χριστός*. D'ailleurs, la grammaire permettait toujours de rapporter *ἐν ᾧ* à *μυστηρίου,* qui, en dépit des additions, demeure toujours la pensée principale, en sorte que la suppression des additions n'était pas nécessaire.

L'objection que l'on peut faire à cette leçon, c'est qu'elle est faiblement documentée, ce qui est vrai. Cette considération est grave, même assez grave pour que plusieurs (*Reiche*, *Schenkel*, *Bleek*) aient cru devoir repousser cette leçon. Mais on peut remarquer dans ce cas-ci qu'aucune leçon n'est bien documentée tant est grand le désaccord des mss., et que, par un phénomène singulier, les leçons qui le sont le mieux ne sauraient être admises. Ainsi la leçon (7) *τοῦ θεοῦ πατρὸς* [*τοῦ*, AC, 4] *Χριστοῦ* (ACℵ, 4. sah. ar.) ne saurait être acceptée (cont. *Bœhmer*, *Reiche*), parce que, supposé qu'elle fût la leçon originelle, elle n'aurait tout au plus provoqué que les leçons 8. 9. 10, et qu'elle ne peut absolument pas rendre compte des leçons plus courtes. On ne sait même expliquer comment cette leçon, qui ne présente en soi aucune difficulté ni rien qui choque aurait pu provoquer toutes ces leçons (de même Bleek). La leçon du T. R. (10): *τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ,* qui est documentée par D***EKL, les minn., etc., est trop évidemment née de la compilation des autres pour pouvoir être admise. La leçon (3) *τοῦ θεοῦ ὅ ἐστι Χριστός,* qui a pour elle l'autorité de D*d. e. éth. Aug. Vig., est évidemment une glose provenant de l'influence de 1, 27. En conséquence, on n'a pas le droit d'être exigeant sur la partie diplomatique. *Reiche,* qui n'admet pas cette leçon, fait cependant remarquer (Comm. crit., p. 268), « qu'elle est approuvée par le savant correcteur du Cod. 67, qui avait sous la main de bons mss.; qu'elle se retouve dans la version arménienne (ed. Venet.) et dans quatre manuscrits qui marchent souvent d'accord avec les plus anciens témoignages (avec ABCD, selon *Tisch.*). »

entre eux dans l'amour doit les amener à posséder ce bien précieux de *la conviction parfaite* de l'intelligence — pour les amener finalement à *la connaissance exacte* du mystère

Bon nombre de critiques préfèrent la leçon (2) *τοῦ θεοῦ Χριστοῦ* (B. Hil.). Cette leçon est entendue de manières différentes, suivant la signification donnée au gén. *Χριστοῦ*. *a*) Les uns y voient une apposition et traduisent: « *l'exacte connaissance du mystère de Dieu, savoir Christ* » — ou même, en renversant, « *du mystère de Christ, qui est Dieu.* » (*Steiger*, *Bisp. Philippi*, Glaubenslehre IV, 1, p. 431. Parmi les Pères, *Hilaire* seul. Deus Christus sacramentum est). Dans cette dernière traduction, Christ est identifié avec Dieu, le Fils avec le Père,, et la distinction des personnes est annulée, ce qui n'est pas seulement antipaulinien (contre *Steiger*, p. 309, qui allègue à tort Rom. 9, 5. Tite 2, 13. Éph. 5, 5), mais encore antibiblique. *Χριστοῦ* est, en effet, une apposition à *μυστηρίου τοῦ θεοῦ,* non à *θεοῦ* (*Hofm.*, p. 52. *Holtzm.*, p. 215) = « *l'exacte connaissance du mystère de Dieu*, savoir *Christ*, c. à d. que Christ est le mystère de Dieu, comme dans la leçon (3) *μυστηρίου τοῦ θεοῦ ὅ ἐστι Χριστός*. On reconnaît ainsi dans cette variante l'influence de 1, 27, ce qui en explique l'origine. *b*) Les autres y voient un gén. d'appartenance et traduisent : « *l'exacte connaissance du mystère du Dieu de Christ* » (*Huther*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*). Cette pensée est en soi paulinienne (Éph. 1, 17 : *ὁ θεὸς τ. κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Rom. 15, 6. 2 Cor. 11, 21. Éph. 1, 3. Col. 1, 2 : *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τ. κυρ. Ἰ. Χρ.*) et on la retrouve Matth. 27, 46. Jean 20, 17. Hb. 1, 9. 1 Pier. 1, 3. Mais nous doutons de l'exactitude de cette traduction, attendu qu'il n'y a pas *τοῦ θεοῦ τοῦ Χριστοῦ,* et nous ne voyons pas ce qui a pu provoquer une semblable pensée dans ce contexte (Voy. *Steiger,* p. 207). *Huther* pense qu'elle a surgi dans l'esprit de Paul par le désir de ramener sous cette forme l'attention sur Christ, parce que c'est lui qui a révélé le mystère et l'a réalisé dans le monde. Mais le contexte porte tout entier sur le *μυστήριον,* comme *ἐν ᾧ,* v. 3, le montre, de sorte que l'on comprend difficilement ce « désir de porter l'attention sur Christ, » surtout sous cette forme « le mystère du Dieu de Christ. » On fait valoir en faveur de cette leçon 1° qu'elle explique assez bien la production des autres leçons. Cette forme dogmatique aurait provoqué les variantes (4) *τοῦ θεοῦ* [*τοῦ*] *ἐν Χριστῷ* — (5) *τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ* — (6) *τοῦ θεοῦ πατρὸς ἐν Χριστῷ,* d'où seraient dérivées les leçons 7. 8. 9. 10. Cela est vrai; mais nous avons vu que ces variantes s'expliquent tout aussi bien par l'influence de 1, 27; d'ailleurs elle n'explique pas la leçon *τοῦ θεοῦ*. Cette manière de prendre pour base du Texte primitif une expression qui s'accorde si peu avec le contexte doit donner à réfléchir. 2° On remarque que cette leçon est mieux documentée que *τοῦ θεοῦ ;* elle a pour elle B, Hil. Là-dessus, *Reiche* fait observer que Hilaire est de nulle au-

de Dieu, qui, comme il va le dire ỳ. 3, renferme tous les trésors de la sagesse et de la science. Nous devons remarquer encore ici, comme nous l'avons fait au commencement de la lettre (voy. 1, 9), que l'idée de la possession d'une connaissance *juste*, *exacte* de la révélation de Dieu est un point grave qui préoccupe Paul, ce qu'il désire voir se parfaire chez les Colossiens. Il le désire, pour qu'ils sachent démêler les erreurs des faux docteurs, et ne se laissent pas détourner par leurs sophismes de la vérité évangélique. (voy. ỳ. 4).

ỳ. 3. Ἐν ᾧ se rapporte, non à *Dieu* ou à *Christ* (*Chrys.*, *Théod.*, *Œcum.*, *Théoph.*, *Ambros.*, *Bulling.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Calov*, etc. *Heinrichs*, *Bœhmer*, *B.-Crus.*, *Reiche*, Comm. crit., p. 366, *Dalmer*, *Holtzmann*, p. 215. 236, *Hilgenf.*, Einl., p. 666, *Hofmann*), mais à μυστηρίου, quelle que soit d'ailleurs la leçon qu'on adopte au ỳ. 2. 1° Parce que c'est le mot principal et que les gén. n'en sont que des déterminatifs. D'ailleurs, depuis 1, 25, c'est le centre de l'argumentation (*Olsh.*). 2° Puisqu'il s'agit d'arriver à la connaissance exacte du mystère de Dieu (εἰς ἐπιγν. τοῦ μυστηρίου τ. θεοῦ), il est évident que c'est « dans ce mystère, » non ailleurs, que « les trésors de la sagesse et de la science » se trouvent (*Davenant*, *Grot.*, *Hammond*, *Beng.*, *Michael.*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Olsh.*, *Huth.*, *DeW.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*).

εἰσὶ πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως, « ***sont tous les trésors de la sagesse et de la science.*** » Σοφία désigne souvent « *la sagesse et la science* » tout ensemble (Éph. 3, 10, ἡ ποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ. Voy. Éph. 1, 8); mais ici, comme Rom. 11, 33. 1 Cor. 12, 8, Paul la distingue de γνῶσις, *la connais-*

torité critique, et que son explication « Deus Christus sacramentum est » en indique assez l'origine. Quant à B, qui est ici complètement isolé, il se pourrait bien que cette leçon ne fût qu'une interpolation, comme les copistes se le sont souvent permis en faveur de la Divinité de Christ. Cf. varr. lectt. ad Col. 3, 3. Éph. 1, 17. 5, 5, etc, (Comm. criticus, p. 266).

sance proprement dite, *la science* (1 Cor. 1, 5. 13, 2. 8. 8, 1. 7. 10. 14, 6, etc.), en sorte que σοφία désigne plus spécialement « *la sagesse,* » cette science pratique qui pose le but et ordonne les moyens, qui donne à la conduite et à la vie du chrétien sa direction saine, raisonnable, morale. Σοφία et γνῶσις sont envisagés ici au point de vue religieux : il ne s'agit point des sciences naturelles, politiques ou autres; mais uniquement de la science religieuse, morale, de celle qui a trait aux rapports de l'homme et de Dieu. Au regard de Paul, « *tous les trésors,* » — *tous*, non pas seulement d'une manière générale (= πάντες θησ.), mais, pour ainsi dire, tous absolument (πάντες οἱ θησ.), — *tous les trésors de la sagesse et de la science sont dans ce mystère,* — seulement, ils y sont *cachés*, ἀπόκρυφοι.

ἀπόκρυφος, ον, *caché* (opp. à φανερός), Marc 4, 22. Luc 8, 17. 1 Macc. 1, 23 : ἔλαβε τοὺς θησαυροὺς τοὺς ἀποκρύφους οὓς εὗρε. Cf. Dan. 11, 42. La plupart des commentateurs (*Calv.*, *Estius*, *Grot.*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Bœhmer*, *Steiger*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, etc.) lient ἀπόκρυφοι à εἰσί (= ἀποκεκρυμμένοι εἰσί, ont été cachés et sont cachés). De là, « *dans lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science.* » Cette manière n'explique pas la place donnée à εἰσί et à ἀπόκρυφοι, non plus que la nuance renfermée dans ἀπόκρυφοι et ἀποκεκρυμμένοι. — *Meyer* (de même *Beng.*, *Schenkel*) considère ἀπόκρυφοι comme le qualificatif de θησαυροί : Paul l'a jeté à la fin de la phrase pour l'accentuer. De là, « *dans lequel tous les trésors cachés de la sagesse et de la science sont contenus,* » — et il explique que Paul les appelle « des trésors cachés, » parce qu'ils sont inaccessibles à la connaissance naturelle et ne peuvent être trouvés que par ceux qui sont arrivés « à une exacte connaissance du mystère de Dieu » (εἰς ἐπιγν. τ. μυστηρ. τ. θεοῦ). Cependant rien dans la proposition ne justifie cette explication. Lorsqu'on dit que « dans ce mystère sont contenus tous les trésors *cachés* de la sagesse et de la

science, » cela signifie qu'il s'agit de vérités inconnues, non évidentes par elles-mêmes (ἀπόκρυφος est opp. à φανερός, manifeste, évident), et non de vérités accessibles ou non à la connaissance naturelle : ce point est hors de considération. D'ailleurs le mot ἀπόκρυφοι, que la construction accentue, n'est point accentué dans cette interprétation ; il est presque annulé. — Nous entendons la construction comme *Luth.*, *Davenant*, *Bleek*, *Braune* et *Hofmann*. Remarquons que εἰσί est jeté en avant et accentué. Paul veut notifier tout d'abord que c'est « dans ce mystère que *sont* tous les trésors (tous absolument) de la sagesse et de la science, » partant qu'on n'a pas besoin, en fait de sagesse et de science religieuse, d'aller chercher ailleurs. Par cette observation, Paul ramène ses lecteurs à la vraie source, qui est « le mystère de Dieu ; » seulement, il ajoute que ces trésors y sont *cachés*. Ils n'y sont pas φανεροί, évidents aux yeux : ils sont impliqués dans ce mystère, qui révèle à l'homme pécheur la grâce et l'amour de Dieu, comme dans un principe riche et fécond qui les contient ; mais il faut savoir les y chercher et les y découvrir, et c'est pour cela que Paul désire vivement que ses lecteurs arrivent à une juste et exacte connaissance de ce mystère.

Tel est le sens de la parole de Paul. Examinons de plus près sa pensée ; elle est très grave.

Le mystère de Dieu (μυστήριον τ. θεοῦ), dont il est question, c'est le plan de Dieu (ἡ πρόθεσις τ. θεοῦ) pour le salut des hommes, plan conçu dès la création du monde, caché en Dieu et tu pendant des siècles, révélé au temps voulu et réalisé par Jésus-Christ (Rom. 16, 25. Éph. 3, 3. 4, 9. 6, 19. Col. 1, 26, etc.). Nous savons en quoi consiste ce mystère ou plan de Dieu : c'est le pardon et le salut pour tous les hommes pécheurs qui ont foi en Jésus-Christ, — la grâce et l'amour de Dieu révélés et manifestés au monde (Rom. 8, 28-30. Éph. 1, 4-12), — la réconciliation des pécheurs avec Dieu, ou, comme Paul vient de le résumer (1, 27) dans deux

traits concis et lumineux : « *Christ au milieu de nous! L'espérance du salut!* »

Ce mystère a été révélé par Christ, avec l'amour même de Christ. Il a été annoncé aux hommes par les apôtres et les prophètes.

Ce mystère n'est pas simplement un enseignement secouant dans l'esprit de l'homme un certain nombre de vérités religieuses; c'est avant tout la révélation de faits divins tout nouveaux; le témoignage touchant de l'amour de Dieu et de Christ pour les pécheurs. Il est par ces faits mêmes le fondement de rapports nouveaux, inespérés, dans lesquels l'homme pécheur entre avec Dieu et avec Christ. Ces rapports se réalisent en l'homme par la foi, qui, en tournant vers Dieu son cœur touché par l'amour, lui procure *la justice qui vient de Dieu* (δικαιοσύνη θεοῦ) : le pécheur est réhabilité à l'état de juste, il est *illuminé* dans son esprit et *régénéré* dans son cœur; un nouvel esprit l'anime, *l'Esprit de Dieu*, et ce renouvellement intérieur est le point de départ d'une vie nouvelle de sainteté.

Tel est « le mystère de Dieu, » et Paul désire que ses lecteurs arrivent à « l'exacte connaissance de ce mystère, » parce qu'en lui se trouvent « tous les trésors de la sagesse et de la science religieuse, — mais cachés » (impliqués); il faut seulement qu'ils s'appliquent à les y découvrir (Comp. Éph. 1, 17 : ὁ θεὸς δώῃ ὑμῖν πν. σοφ. καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ). En effet, ce mystère qui a commencé par transformer l'homme en illuminant son esprit et en régénérant son cœur, est devenu en fait, au dedans de lui un foyer incandescent et lumineux, dont les clartés spirituelles et morales ne s'arrêtent pas à cette illumination primordiale; il ne cesse pas de l'illuminer et devient dans sa vie une source intarissable de sagesse et de science. On dirait un phare lumineux allumé au dedans de l'homme, lequel projette toujours plus loin ses clartés rayonnantes, pourvu que le chrétien revienne toujours

éclairer à cette divine lumière toutes les questions religieuses et morales qui peuvent, dans les circonstances diverses de sa vie, s'agiter dans son esprit et dans son cœur. Il acquiert, « avec l'exacte connaissance de la volonté de Dieu, toute sagesse et toute intelligence spirituelle » (1, 9) et découvre dans ce mystère « ces trésors cachés » de sagesse et de science, qu'il n'y soupçonnait pas tout d'abord; mais qui se dévoilent peu à peu et successivement à son esprit à mesure que le besoin s'en fait sentir dans les diverses circonstances de sa vie. L'Esprit de Dieu qui l'anime, en le ramenant à chaque fois au foyer lumineux de la grâce et de l'amour, à ce mystère qui l'a illuminé lors de sa conversion, l'illumine de nouveau dans la circonstance présente et « le guide dans toute la vérité » (*ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ*), selon la promesse même de Jésus (Jean 16, 12). Plus ce foyer est intense en lui et sa clarté lumineuse, plus loin se prolongent ses rayons, — et le chrétien a bientôt percé à jour et découvert l'inanité de toutes les théories des docteurs, qui ne tendent qu'à le fourvoyer loin de Christ sous prétexte même d'une science et d'une sainteté supérieure. Du reste, cette méthode divine, que Paul leur recommande, n'est autre que celle qu'il suit lui-même, et nous pouvons le constater dans cette épître même, où il combat les faux docteurs, en ramenant sans cesse ses lecteurs au mystère de Dieu qui l'illumine, afin d'illuminer de ces clartés divines l'esprit et le cœur de ses lecteurs.

Maintenant revenons à notre texte et reprenons la suite des idées (I, 24—2, 3).

Paul mentionne d'abord les souffrances qu'il endure pour l'Église (ỷ. 24) dont il a été fait ministre par une dispensation spéciale de Dieu, qui lui a donné la charge de répandre sa Parole parmi les païens (ỷ. 25), — et il dit, en passant, quelques mots de cette Parole, qui n'est pas une parole humaine. C'est un mystère caché de toute éternité en Dieu,

mais manifesté aujourd'hui aux chrétiens, à qui Dieu a voulu faire connaître la grandeur de la gloire de ce mystère chez les païens : « *Christ parmi eux! l'espérance de la gloire éternelle!* (ỷ. 26. 27). Puis, revenant à son ministère, il déclare qu'*il l'annonce, lui, ce Christ, afin de rendre tout homme parfait en Christ* (ỷ. 28).

C'est dans ce but qu'il peine en luttant avec toute l'énergie que Christ déploie en lui (ỷ. 29), car il veut que ses lecteurs sachent combien est grand le combat qu'il soutient pour eux, pour leurs voisins de Laodicée et, en général, pour tous ceux qui n'ont pas vu les traits de son visage (2, 1), afin que dans leurs propres luttes leurs cœurs soient fortifiés; qu'étant bien unis entre eux par l'amour, ils possèdent une entière conviction de l'esprit, qui est une richesse, et arrivent ainsi à une parfaite connaissance du mystère de Dieu (ỷ. 2), dans lequel se trouvent renfermés tous les trésors de la sagesse et de la science, d'une manière cachée (ỷ. 3).

ỷ. 4. Le but de ces dernières paroles est évident. Paul veut unir ses lecteurs tous ensemble autour du mystère de Dieu, de l'évangile, pour qu'ils ne se laissent pas entamer par les discours des faux docteurs. Du reste, il le dit lui-même : Τοῦτο δὲ* λέγω, « *or je dis cela*, — non pas seulement ce qu'il vient de dire immédiatement au ỷ. 3 (*Œcum.*, *Théoph.*, *Bæhr*, *Bœhmer*), mais tout ce qui précède, ỷ. 1-3, et qui forme un tout, une seule phrase (*Steiger*, *DeW.*, *Schenk.*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Thomasius*, *Hofmann*), — ἵνα μηδεὶς** ὑμᾶς παραλογίζηται, « *afin que personne ne vous*

* Δέ est omis par *Lachm.*, *Tisch. 8* (א*AB, Euthal. Ambros. Aug.); mais il est admis par *Elz.*, *Griesb.*, *Lachm.* (ed. major), *Tisch. 7* (CDEKLP, minn. it. vulg., etc). Il a pu facilement disparaître devant la syllabe *ΛΕγω*, par confusion. — ** Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.*, *Meyer*, *De W.*, etc. (א*ABCDEP, 8 minn., etc.), tandis que *Elz.*, *Griesb.* préfèrent μήτις (KL, minn., etc.). Cette dernière leçon provient de ce que μήτις est la forme ordinaire en Paul (v. 8. 16. Éph. 2, 9. 1 Cor. 1, 15).

trompe, ne vous induise en erreur. » Παραλογίζεσθαι signifie prop. *mal calculer, mal raisonner* (λογίζεσθαι παρ' ὃ δεῖ), *se tromper* ou *tromper* par un faux calcul, par un faux raisonnement (Jaq. 1, 22, παραλογιζόμενοι ἑαυτούς). Il est souvent joint à ἀπατᾶν, *tromper* (Arrien, Epict., 2, 20, οἱ δὲ τὰ ἕτερα λέγοντες ἐξαπατῶσιν ὑμᾶς καὶ παραλογίζονται. Jos. Antt., 17, 1. 1). Paul dénonce comme entachés d'erreur les raisonnements des docteurs à qui il fait allusion. — ἐν πιθανολογίᾳ, non pas « in sublimitate sermonum » (*Vulg.*), ni « par un discours raisonnable » (*Luth.*, *Thomasius*); mais « *par un langage persuasif*, insinuant. » Πιθανολογία est un mot peu usité (Plat., Theat., 162 E) qui signifie, d'après le radical (πιθανός, persuasif) *un langage* ou *un discours persuasif*; ce qui peut s'entendre en bonne ou en mauvaise part (comme ici) suivant que le discours repose sur des arguments solides ou seulement spécieux.

ỳ. 5. Γάρ indique le motif de cet avertissement. Paul sait l'ordre qui règne chez les Colossiens et ne voudrait pas le voir troublé par les faux docteurs. — εἰ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, « *bien que je sois absent quant à la chair,* » c'est-à-dire de corps (= ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, 1 Cor. 5, 3). — ἀλλὰ τῷ πνεύματι, σὺν ὑμῖν εἰμί. L'adversatif ἀλλά est elliptique et s'explique par une pensée sous-entendue que le ton avec lequel il est prononcé fait suffisamment comprendre par l'opposition même. Ainsi 1 Cor. 4, 5 : εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει, bien que je sois étranger à l'art de la parole; mais (quand même cela serait) je ne le suis pas à la science = néanmoins. 1 Cor. 9, 2. 2 Cor. 5, 16. etc. (voy. *Winer*, Gr., p. 411). De là, « *bien que je sois absent de corps, mais* (quand même cela est), c'est-à-dire *néanmoins je suis avec vous...* » εἶναι σύν τινι, *être avec quelqu'un*, dans sa compagnie (Luc 8, 28. 22, 56. Phil. 1, 23. 1 Thess. 4, 17. 2 Pier. 1, 18, etc.), exprime plus d'intimité que παρεῖναι, être présent, opp. ordinairement à ἀπεῖναι. — ἐν πνεύματι, non pas « par l'Esprit

saint » (*Ambr.*, *Grot.* : Deus Paulo revelabat quæ Colossis fierent); mais « en esprit, » spirituellement, opp. à ἐν σαρκί (Cf. 1 Cor. 5, 3). — *Wiggers* (Stud. Krit., 1838, p. 181), *Baihinger* (Herzog's Encycl., IV, p. 79) pensent que l'expression ἄπειμι, je suis absent, suppose que Paul avait été précédemment à Colosses. L'argument est sans valeur : cette opposition entre une absence *de corps* et une présence *en esprit* ne peut laisser absolument rien conclure pour une présence ou une absence personnelle antérieure (voy. encore *Meyer*, p. 252).

χαίρων καὶ βλέπων, prop. « *me réjouissant et voyant,* » est une sorte de hendiadys, pour « *me réjouissant de voir, heureux de voir* » (Cf. Rom. 10, 20 : ἀποτολμᾷ καὶ λέγει, il ose et dit = il ose dire, il va jusqu'à dire). Ainsi l'entendent la plupart des commentateurs. Toutefois *Fritzsche,* Comm. Rom., II, p. 425, *Winer*, Gr., p. 438, *Bœhmer*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Hofmann* veulent qu'on sépare les deux idées = néanmoins je suis avec vous, *me réjouissant et voyant* l'ordre, etc. On se demande alors de quoi Paul se réjouit. *Fritzsche* répond en sous-entendant ἐφ' ὑμῖν = « me réjouissant à votre sujet. » *Winer*, *Schenkel*, *Meyer* sous-entendent σὺν ὑμῖν εἶναι = « me réjouissant d'être avec vous... » Mais il est bien évident qu'il n'y a rien de sous-entendu : la pensée est assez claire par elle-même pour qu'on ne puisse douter que ce qui réjouit Paul, c'est ce qu'il voit. Par cette forme insolite, Paul détache χαίρων pour le mettre en relief et se présente comme un homme qui a sans doute des recommandations sérieuses à faire, mais qui n'a garde de méconnaître tout le bien qui existe dans l'église de Colosses et qui est heureux de le voir. « Videbat in spiritu ex iis quæ retulerat ad eum Epaphras » (*Estius*).

ὑμῶν τὴν τάξιν : Ὑμῶν est jeté en avant et accentué. Τάξις, « *l'ordre,* » opp. à ἀταξία, *le désordre* (Plat., Tim., p. 30 : εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας). De là, « *heureux de voir votre*

ordre, » l'ordre qui règne chez vous. Τάξις n'est pas dans le sens étroit de « disciplina ecclesiastica, » mais dans le sens général, pour dire que tout se passe chez eux sans trouble ni désordre (Cf. 1 Cor. 14, 40 : πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω) : il n'y a pas dans leurs assemblées des disputes ni des discussions orageuses, ni parmi eux des divisions et des partis. — καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν : Στερεός, ά, όν, signifie prop. *ferme, solide, robuste,* qui résiste sans se laisser entamer ni ébranler. Il se dit figurément en parlant de la foi. 1 Pier. 5, 9 : ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει, résistez-lui, étant fermes, inébranlables dans la foi. Act. 16, 5 : ἐστερεοῦντο τῇ πίστει. D'où στερέωμα, prop. ce qui est, ou ce qui a été rendu solide, ferme, se dit : *a*) de la voûte céleste, que l'on croyait solide, *le firmament; b*) de tout ouvrage fortifié, *fortification, fort, forteresse.* Ps. 17, 2 : Κύριος στερέωμά μου, « le Seigneur est mon fort. » Ézéch. 13, 5. 3. 3 Esdr. 8, 78. 1 Macc. 9, 14 : τὸ στερέωμα τῆς παρεμβολῆς, la partie solide, le point fort de l'armée. De là, *voyant la forteresse de votre foi en Christ,* c'est-à-dire (gen. app.) votre foi en Christ qui est une forteresse. C'est une expression empruntée au domaine militaire, et l'on sait que Paul ne répugne point à ces sortes d'image : il comparerait la foi solide des Colossiens à une forteresse capable de tenir contre les attaques du dehors (*Schenkel, Mey., Braune, Hofm., Holtzmann,* p. 177). En conséquence, ces commentateurs ont pensé, pour que l'image soit harmonique, que τάξις devait signifier « l'ordre de bataille » = « *voyant votre ordre de bataille et la forteresse de votre foi en Christ.* » Cependant τάξις n'est guère usité pour dire « l'ordre de bataille » (= παράταξις), aussi préfère-t-on assez généralement (ce qui est un peu hasardé, il est vrai) donner à στερέωμα le sens de στερεότης et traduire : « *Heureux de voir votre ordre* — l'ordre qui règne chez vous — *et la solidité de votre foi en Christ,* » c'est-à-dire votre foi solide, qui ne se laisse pas entamer par les attaques des faux doc-

teurs (*Bæhr*, *Bœhmer*, *Huther*, *Olsh.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, etc.). Cette louange montre que les affaires ne s'étaient pas gâtées outre mesure à Colosses : l'Église résistait. Toutefois ces fausses doctrines qu'on cherchait à mettre en cours n'en étaient pas moins un danger, et c'est ce danger que Paul veut signaler aux Colossiens en considérant de plus près ces enseignements.

℣. 6. Οὖν, a le sens introductif, « *eh bien! donc.* » Il sert à introduire le récit ou l'argumentation, en indiquant toutefois que c'est la suite de ce qui vient d'être dit (Mth. 22, 21 cf. Luc 20, 25 : οὖν = τοίνυν. Rom. 2, 21. 4, 2. 9. 10. etc.). Christ et l'union avec lui est le fondement de tout vrai développement dans la sanctification (℣. 6-15).

ὡς παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν : Partant du sens propre de παραλαμβάνειν τινα, *prendre auprès de soi*, ou *avec soi*, Mth. 1, 20. 24. 17, 1. 26, 27, etc., plusieurs ont pensé que παρελάβετε s'appliquait figurément à la réception de Jésus dans le cœur du croyant = « *puisque vous avez reçu Jésus-Christ* » (*Luth.*, *Estius*, *Bæhr*, *Bœhmer*, *Huther*, *Olsh.*, *Thomasius*, *Hofm.*). Mais si λαμβάνειν τινα s'emploie dans ce sens (Jean 1, 22 : ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν = ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ), on n'en a pas d'exemple positif pour παραλαμβάνειν. Jean 1, 11 dit bien, en parlant de la Lumière, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον, « et ses compatriotes ne l'ont pas reçue ; » mais comme il s'agit d'un être qui vit au milieu d'eux, on peut bien dire οὐ παρέλαβον, *ils ne l'ont pas prise auprès d'eux*, *avec eux* (παρα), pour « ils l'ont repoussée. » — Cette difficulté a poussé d'autres commentateurs à donner à παραλαμβάνειν une tout autre signification ; d'autant plus qu'ils ont cru qu'il s'agissait d'un enseignement vrai opposé à un enseignement faux. Παραλαμβάνειν τί παρά τινος (opp. à παραδιδόναι, enseigner oralement, 1 Cor. 11, 23) signifie *recevoir*, puis *apprendre* oralement quelque chose de quelqu'un (= accipere ab), *être enseigné par*, 1 Cor. 15, 1. Gal. 1, 9. 12. Phil. 4, 9. 1 Thess.

2, 13. 4, 1. 2 Thess. 3, 6. De là, « *comme vous avez appris Jésus-Christ,* » c'est-à-dire de la manière qu'on vous l'a enseigné, quand on vous a prêché l'évangile (*Grot.*, *Rosenm.*, *Heinrichs*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*. *Braune*). Mais, si l'on dit *παραλαμβάνειν τι παρά τινος*, on ne dit pas *παραλαμβάνειν τινα*. On passe, il est vrai, sur la difficulté, en remarquant que, puisqu'on dit *παραλαμβάνειν τὸ εὐαγγέλιον*, on peut bien dire *παραλαμβ. τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν*, la personne de Christ faisant partie de l'enseignement évangélique (comp. *μανθάνειν τὸν Χριστόν*, Éph. 4, 20). Il est difficile de se prononcer entre ces deux interprétations, mais la suite nous éclairera.

τὸν Κύριον, non pas « *comme Seigneur* » (*Estius*, *Beng.*, *Bæhr*, *Huther*, *Schenkel*, *Meyer*, etc.), mais « *le Seigneur.* » Par cette forme d'apposition, Paul relève la qualité de Seigneur, afin de présenter immédiatement Christ comme le Maître à qui le chrétien doit obéissance.

ἐν αὐτῷ (sc. Χρ. Ἰησ.) *περιπατεῖτε* : Περιπατεῖν, prop. *marcher* = ambulare, fig. *se conduire*, *vivre*. — Ἐν *αὐτῷ* doit s'expliquer comme dans les expressions *ζῆν* (Rom. 6, 11), *κοιμᾶσθαι* (1 Cor. 15, 18), *κοπιᾶν ἐν Χριστῷ* (Rom. 16, 12), dans lesquelles ἐν Χριστῷ indique qu'une chose est ou se fait *en* ou *dans* la communion avec Christ, il en est le fondement (voy. Col. 1, 14). *Marcher en lui*, c'est marcher en communion avec lui, se conduire en faisant de Christ le fondement de sa conduite et de sa vie (*Hofm.*). La tendance morale de l'épître se manifeste de plus en plus. Paul invite les Colossiens — et c'est sa première recommandation — à vivre en prenant Jésus-Christ, le Seigneur, pour fondement de leur conduite. Sa communion est la source de leur sanctification.

Comment cette proposition se relie-t-elle à la précédente, en d'autres termes quel sens devons-nous donner à *ὡς*? — Les commentateurs s'accordent à considérer *ὡς* comme un adverbe de comparaison (= sicut) et pensent que Paul veut

dire que le περιπατεῖν ἐν αὐτῷ doit répondre à l'instruction qui leur a été donnée sur Christ = « *ainsi* donc *que* vous avez appris Jésus-Christ, le Seigneur, *marchez en lui.* » Mais, dans ce cas, l'accent porte sur περιπατεῖτε, tandis que Paul le met sur ἐν αὐτῷ : ce ne saurait donc être la pensée de Paul, d'autant plus que cela ferait une tautologie avec καθὼς ἐδιδάχθητε, qui vient immédiatement après. Il faut traduire : « *Puis* donc *que* vous avez reçu (παρελάβετε) Jésus-Christ, le Seigneur, *c'est en lui* que vous devez marcher, » — et Paul insiste sur cette communion avec Christ.

℣. 7. ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ : Dans le désir d'exprimer fortement sa pensée, Paul a recours à des images, mais elles ne s'harmonisent pas entre elles, ni avec l'image de « marcher. » Il n'est point nécessaire pour cela de relier ἐῤῥιζωμένοι, etc., à βλέπετε (cont. *Schenkel*, *Hofmann*). Ἐῤῥιζωμένοι ἐν αὐτῷ, « *étant enracinés en lui,* » est une expression figurée, dans laquelle le chrétien uni à Christ est comparé à un arbre qui plonge ses racines dans le sol et y est solidement implanté : on ne peut l'en arracher. L'idée exprimée par cette image revient à « étant fortement unis à Christ » (Cf. Éph. 3, 18). Le parfait passif indique une chose qui a été faite et reste faite, partant un état permanent. — καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ, « *et étant édifiés* ou *vous édifiant en lui,* » est une autre figure. Le chrétien uni à Christ est comparé à un édifice qui se construit sur un fondement : ce fondement avec lequel il fait un, c'est Christ. Le préfixe επι indique déjà que l'édifice se construit *sur* un fondement, et Paul aurait pu dire ἐπ' αὐτῷ (Éph. 2, 20) ou ἐπ' αὐτόν (1 Cor. 3, 12); mais il a préféré poursuivre par l'expression ἐν αὐτῷ, « *en lui,* » pour indiquer l'union de l'édifice avec son fondement : on ne peut pas détacher l'édifice de son fondement. Le présent (ἐποικοδομούμενοι) indique une action qui se fait actuellement, partant un progrès actuel et continu dans l'union. Le participe Aor. passif employé Éph. 2, 20, provient de ce que l'image est employée dans un sens différent (cont. *Meyer*).

Une union profondément enracinée et croissante en Christ, voilà ce qu'il faut pour « marcher en lui : » c'est le principe. Le moyen de cette union, c'est la foi et une foi ferme et inébranlable : καὶ βεβαιούμενοι ἐν* τῇ πίστει, « *et étant affermis* (βεβαιόω, 1 Cor. 1, 8. 2 Cor. 1, 21. Hb. 13, 9) *dans la foi.* » Πίστις, « *la foi,* » désigne ici d'une manière générale les convictions et les sentiments chrétiens des Colossiens (voy. πίστις, *Oltram.*, Comm. Rom., I, p. 299). — καθὼς ἐδιδάχθητε se rapporte à πίστει, *comme* (prop. suivant comme, suivant la manière dont) *vous avez été enseignés*, c'est-à-dire dans la foi qui est conforme à l'enseignement que vous avez reçu. Les commentateurs qui lisent τῇ πίστει, traduisent : « Étant affermis *par* la foi ; » mais on comprend difficilement ce que vient faire alors καθὼς ἐδιδάχθητε. *Meyer* (de même *Schenkel*) traduit : « Étant affermis *par* la foi, *comme vous avez été enseignés,* » c'est-à-dire comme vous avez été enseignés *à être fermes dans la foi*. C'est ôter à καθὼς ἐδιδάχθ. sa valeur. Καθὼς ἐδιδάχθητε doit se rapporter à πίστει, non à βεβαιούμενοι. *Bleek* et *Braune* le reconnaissent ; mais ils ont beau faire, dès qu'on traduit par « étant affermis *par* la foi, » καθὼς ἐδιδάχθητε ne peut se rapporter qu'à βεβαιούμενοι, et l'on ne sort de la difficulté qu'en traduisant « étant affermis *relativement à* la foi, » ce qui revient en réalité à ἐν τῇ πίστει.

περισσεύοντες ἐν αὐτῇ** (scil. πίστει) : Περισσεύειν, quand le sujet

* Ἐν est conservé par *Elz.* et la plupart des exégètes, d'après ℵEKLP, Minn. Chrys. Theod. Dam. et AC [ἐν πίστει]. Il est suspect à *Griesbach*, et omis par *Lachm.*, *Tisch.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune,* d'après BD*, 5 minn. it. (d. e. f), vulg. Ambr. Theoph. Les autorités diplomatiques lui sont donc favorables et il n'y a pas de raison positive pour ni contre son introduction.

** Ἐν αὐτῇ est suspect à *Griesb.* et omis par *Tisch. 8*, *Bæhmer*, *Huther*, *Ewald*, *Hofmann*, d'après ℵ*AC, 15 minn. am. fu. tol. copt. éth. Euthal. Archel. — mais il est admis par *Elz.*, *Lachm.*, *Tisch. 7*, *Baehr*, *Olsh.*, *B.-Crus*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Thomasius*, d'après BEKL, minn. syr. arm. Chrys. Theod. Dam. Ambros. Au fait, ce ἐν αὐτῇ

est animé, signifie prop. *avoir plus qu'un autre,* ou *avoir plus que la mesure juste* ou *ordinaire, plus qu'il ne faut, plus qu'on n'a besoin,* et se rend par *abonder* (absolu) *être dans l'abondance,* 1 Cor. 8, 8 opp. à *ὑστερεῖσθαι.* Phil. 4, 12 opp. à *ταπεινοῦσθαι, ὑστερεῖσθαι.* 4, 18 — par *abonder en, avoir en abondance,* Luc. 15, 17 : *περισσεύειν* gén. « ont plus de pain qu'il ne leur en faut, » c'est-à-dire ont du pain en abondance. Rom. 15, 13 : *περισσεύειν ἐν,* « pour que vous ayez plus qu'il ne vous faut en espérance, » c'est-à-dire pour que vous abondiez en. 2 Cor. 9, 8 : *περισσεύειν εἰς,* « afin que vous ayez plus qu'il ne vous faut pour, » c'est-à-dire afin que vous abondiez en toutes choses — par « *croître,* » Act. 16, 5 : *περισσεύειν,* dat. « avaient plus que la mesure ordinaire chaque jour relativement au nombre, » c'est-à-dire croissaient en nombre chaque jour — par *exceller en, se distinguer dans* (prop. avoir plus que la mesure ordinaire ou que les autres), 1 Cor. 15, 58 : *περισσεύειν ἐν.* 2 Cor. 8, 7. De là, « *vous y* [dans la foi] *distinguant, y excellant,* c'est-à-dire y faisant toujours de nouveaux progrès. » La plupart des commentateurs (*Théoph., Calv., Grot., Bæhr, Olsh., Bleek, Braune*) traduisent par « croître en la foi ; » mais il faudrait le dat. — ou par « abonder en la foi » (*Théod., Estius, Bœhmer, Steiger, DeW., Mey., Hofm.*) — *ἐν εὐχαριστίᾳ,* non « per gratiarum actionem » (*Grot.*) ; mais « *avec actions de grâce, avec reconnaissance,* » etc., indique le sentiment qui doit s'y joindre. Ἐν signifie *avec, accompagné de, en y joignant,* Luc 1, 17. 21, 25. Rom. 2, 12. 15, 29. 1 Cor. 4, 21. 1 Pier. 3, 5. 1 Tim. 2, 9. Quelques commentateurs (*Calv., Bæhr, Meyer, Thomasius*) pensent, avec *Théoph.*, que, par ce *ἐν εὐχαριστίᾳ,* Paul veut indiquer que ce progrès ne doit pas

suivi de *ἐν εὐχαριστίᾳ* est gênant ; ainsi P. lui a sacrifié *ἐν εὐχαριστίᾳ,* et D*, 1, it. (d. e. f.) vulg. syr. ar. Pelage, l'ont changé en *ἐν αὐτῷ.* Cela explique la suppression, d'autant plus qu'il y a une ressemblance dans le commencement des mots (*ENAYτῃ* et *ENEYχαρ.*) On ne saurait trouver de motif à son introduction.

exciter chez le chrétien le sentiment de son mérite, mais seulement la reconnaissance envers Dieu qui lui accorde cette grâce. Il nous semble que cette considération de mérite est étrangère au contexte. Paul désire faire comprendre à ses lecteurs que tout ce développement religieux qui a pour principe l'union avec Christ et pour moyen la foi, telle qu'elle leur a été enseignée, doit être accompagné d'un sentiment de reconnaissance. Non seulement c'est naturel, mais encore quand on est reconnaissant de ce que Dieu fait, on ne va pas chercher ailleurs ce qu'on trouve près de lui et dans la communion de Jésus. La reconnaissance est un préservatif contre les nouvelles doctrines. — Les critiques qui suppriment ἐν αὐτῇ (*Bœhmer*, *Huther*, *Ewald*) rapportent ἐν εὐχαριστίᾳ à περισσεύειν. Il en est de même de *Luth.*, *Michael.*, *Storr*, *Flatt*, *DeW.*, *Thomasius*, qui traduisent « abondants *en elle* ou *par elle* (*Storr*, *Flatt*) en actions de grâces. » Dans ce cas, ἐν αὐτῇ est surabondant, surtout après βεβαιούμενοι τῇ πίστει.

ỷ. 8. Paul revient à l'avertissement du ỷ. 4 d'une manière plus pressante et plus explicite. Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν : L'indicatif après μή se distingue du subjonctif par une nuance dans la pensée; il indique une crainte plus sérieuse, parce que l'on considère ce qu'on craint comme plus probable ou plus fondé. Ainsi 1 Thess. 3, 5 : μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν, « craignant que le tentateur ne vous eût tenté (réellement tenté = ἐπείρασεν, ind.) et que notre travail ne fût devenu (c'est-à-dire peut-être devenu, c'est simplement possible = γένηται, subj.) inutile. » Le tentateur peut les avoir réellement tentés, sans que pour cela le travail de l'apôtre soit réellement devenu inutile: tout dépend de la manière dont la tentation aura été reçue. De même ici, si Paul avait dit : βλέπετε μή τις ὑμᾶς ᾖ ὁ συλαγαγῶν, il aurait indiqué que cela *pourrait arriver ;* mais en disant μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγαγῶν, il indique la crainte que cela n'arrive *certainement*, si l'on ne se tient sur ses

gardes : le danger est grand (Cf. Marc 14, 2. Rom. 11, 21. Gal. 4, 11. Hb. 3, 12, etc. Voy. *Winer*, Gr., p. 468-470). — Συλαγωγεῖν appartient à la grécité postérieure (R. σύλη, ἄγειν) = prædam abigere, *emmener quelqu'un* ou *quelque chose pour en faire sa proie*, ou comme une proie, un butin, *ravir* (*Calv.*, *Estius*, *Grot.*, *Beng.*: qui non solum de vobis, sed vos ipsos spolium faciat. *Heinrichs*, *Bæhr*, *Bæhmer*, *Huther*, *Olsh.*, *DeW.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Hofmann*) — puis, *dépouiller*, *piller*, *dévaliser*, Aristaen, ep. 2, οἶκον συλαγωγῶν (*Hil.*, *Chrys.*, *Théoph.*: τὸν νοῦν. *Luth.*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Steiger*, *B.-Crus*, *Thomasius*). Cette expression se dit en particulier d'un séducteur (Heliod. Aeth. 10, 35 : οὗτος ἐστιν ὁ τὴν ἐμὴν θυγάτρα συλαγωγήσας. Nicet. Ann. 5, p. 96, D : τοῦ τὰς παρθένους συλαγωγοῦντος) et c'est vraisemblablement à cause de cette nuance que Paul a choisi cette expression (*Meyer*). De là, « *prenez garde qu'il n'y ait quelqu'un qui vous séduise.* » L'article ajouté au participe (ὁ συλαγωγῶν) désigne ce τίς comme un individu appartenant à une classe, dont c'est la qualité caractéristique (Luc 18, 9 : εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, Gal. 1, 7. Plut., Cicer., 10 : ἦσαν οἱ τὰ πάροντα διασεῖσαι καὶ μεταθεῖναι ζητοῦντες ἰδίων ἕνεκα πλεονεξιῶν. *Winer*, Gr., p. 104). Ces gens s'appliquent à séduire les âmes innocentes, comme s'ils en faisaient leur métier. — Ὑμᾶς est jeté en avant pour rapprocher les personnes (τις ὑμᾶς) et rendre l'avertissement plus personnel, non pour dire « *vous* » comme il en a séduit d'autres (*Meyer*, *Braune*) : il faudrait καὶ ὑμᾶς.

διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης : Paul n'a répété ni la préposition ni l'article devant κενῆς ἀπάτης, parce qu'il ne s'agit pas là proprement de quelque chose venant s'ajouter à φιλοσοφίας mais de quelque chose d'explicatif (Act. 23, 6 : περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν). Il ajoute par καὶ le caractère qu'il attache à la philosophie : c'est une κενὴ ἀπάτη. Κενὸς (opp. πλήρης) prop. *vide*, fig. *vain*, *creux*, où il n'y a rien de substantiel, c'est-à-dire de réel = inanis, Éph. 5, 6 : μηδείς

ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις. Ἀπάτη, *tromperie* = fallacia. La philosophie promet et ne donne pas ce qu'elle a promis; elle promet la vérité, la sainteté et elle ne les donne pas: elle est illusoire, trompeuse. Pour le chrétien, c'est « une vaine illusion, » un leurre; il n'a rien à en tirer. — Qu'est-ce que Paul entend par *φιλοσοφία*? Ce sont vraisemblablement les spéculations par lesquelles l'esprit humain s'efforçait de résoudre les problèmes religieux. Dans son épître aux Corinthiens, Paul parle déjà de cette « sagesse de ce monde » (*σοφία τοῦ κόσμου τούτου*) qui n'a pas su « reconnaître Dieu dans la sagesse de ses œuvres, » et qui, « auprès de la sagesse mystérieuse de Dieu est folie » (1 Cor. 1, 18-2, 7). On a pensé que cette expression était celle dont on se servait à Colosses et dans les lieux circonvoisins pour qualifier ces théories religieuses qui avaient cours. Nous voyons le philosophe Philon appeler la religion juive *τὴν πατριὸν φιλοσοφίαν* (de Somno, 2, 18. Vit. Mos. 3, 27. Leg. ad Caium, 20). Josèphe (Antt. 18, 1. 2) désigne les systèmes différents des trois tendances religieuses juives — des Esséniens, des Sadducéens et des Pharisiens — par l'expression *τρεῖς φιλοσοφίας*. Il dit de même (B. J. 2, 8. 2) *τρία παρὰ Ἰουδαίοις εἴδη φιλοσοφεῖται*. Paul ne parle pas de la philosophie en soi, mais en regard des théories spéculatives religieuses par lesquelles on travaillait les chrétiens de Colosses et d'alentour. Quant à dire quelles elles étaient, on n'en sait rien de positif. D'après ce que nous voyons plus loin (℣. 18) elles paraissent avoir porté sur les anges.

κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν est relié par *Steiger*, *Meyer*, *Schenkel* à *συλαγωγῶν*; mais on ne saurait admettre que Paul ait dit: « Prenez garde qu'*on ne vous séduise*... selon l'enseignement des hommes, et *non selon Christ.* » D'autre part, *Meyer* s'élève contre la liaison, admise par les commentateurs, avec *ἀπάτης*. En effet, on ne saurait non plus dire, *ἀπάτης, κατὰ... καὶ οὐ κατὰ Χριστόν*. Nous avons vu que *κενῆς ἀπάτης*, bien que relié

par *καὶ ἀ φιλοσοφίας*, n'est en réalité qu'une sorte de qualification de la philosophie, en sorte que *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*, etc., se rapporte au fond au mot principal *φιλοσοφίας* (***Estius, Flatt, Bœhmer, Huther, DeW., Bleek***), qu'il explique de manière à faire comprendre qu'elle est, en effet, pour le chrétien « une vaine illusion, » étant *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*..., et non *κατὰ Χριστόν*. — *Παραδιδόναι*, *livrer* = tradere ; puis *enseigner* oralement (= verbis tradere), Rom. 6, 17. 1 Cor. 11, 2. 23 ; d'où *παράδοσις* signifie *une instruction, un enseignement* donné oralement = traditio, 1 Cor. 11, 2. 2 Thess. 2, 15. 3, 6 ; il n'emporte pas par lui-même l'idée d'un enseignement transmis à travers une suite de générations. De là, *παράδοσις τῶν ἀνθράώπων*, « *l'instruction, l'enseignement des hommes*, » qui appartient aux hommes (ỳ. 22 : *ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι τ. ἀνθρώπων* cf. Mth. 15, 2-4. 9. Marc 7, 3. 7. 8 = traditio humana) par opposition à l'enseignement de Dieu, qui appartient à Dieu (Cf. Mth. 15, 3. Marc 7, 8) ; ici, il est opposé à *κατὰ Χριστόν*.

Ces théories que l'on vantait beaucoup, sans doute, non seulement ne sont que des enseignements tout humains, mais encore c'est quelque chose d'inférieur, *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. *Στοιχεῖον* signifie prop. *un élément* composant une chose ; au plur. *τὰ στοιχεῖα*, *les éléments, les rudiments, les premiers principes*, l'A B C d'une science, d'un art, etc. Galen. adv. Lycum : *δῆλος ἐστι μηδὲ τὰ στοιχεῖα τῆς Ἱπποκράτους τέχνης ἐπιστάμενος*. Plut., puer. educ., 16, 2 : *στοιχεῖα τῆς ἀρέτης*. Hb. 5, 12 : *τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*, « quels sont les premiers éléments, les rudiments de la révélation de Dieu, » ceux qu'on donne aux enfants (*νήπιοι*), par opposition à l'enseignement parfait (*τελειότης*). On doit remarquer que *στοιχεῖα* exprime, non l'opposition de l'erreur à la vérité, mais celle des premiers principes, de l'A B C à l'art ou à la science parfaite. De là *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, signifie *les premiers éléments, les rudiments du monde*, qui appartiennent au monde.

— Après avoir taxé cette philosophie d'enseignement humain et inférieur, Paul ajoute *καὶ οὐ κατὰ Χριστόν*, « *et non selon Christ.* » Il ne dit pas proprement « *selon l'enseignement de Christ* » (cont. *Grot.*, *Estius*, *B.-Crus.*, etc.) mais « *selon Christ.* » Il y a là une nuance à laquelle il faut faire attention, attendu que, ỷ. 9. 10, Paul a soin de jeter en avant *ἐν αὐτῷ* (scil. *Χριστῷ*), montrant par là qu'il s'agit de la personne de Christ et que cette philosophie va se heurter à Christ même.

Qu'est-ce que Paul désigne par *ces rudiments du monde?* — Cette question est fort débattue par les commentateurs et des opinions diverses se sont fait jour, parce que Paul ne le dit pas d'une manière expresse. Il se borne à donner plus loin (ỷ. 16-23) quelques exemples qui pourront éclairer pour nous sa pensée. Heureusement que nous possédons (Gal. 4, 1-11) un passage où il est parlé de ces *στοιχεῖα τ. κόσμου*, et qui peut d'autant mieux nous guider dans la pensée de Paul, que l'exemple cité, Gal. 4, 10, est tout semblable à l'un de ceux qui sont allégués, Col. 2, 16. Il résulte de ce passage que Paul désigne par ces *στοιχεῖα τ. κόσμου*, « *la loi et ses commandements,* » et il les désigne comme « *des rudiments,* » parce qu'il en parle, comme le contexte le montre, par comparaison et par opposition à *la perfection* donnée par Christ au moyen de la grâce[1].

[1] Gal. IV. 1-11. Paul montre que l'homme sous la loi n'est qu'un enfant en tutelle; mais que par la foi l'homme devient libre, fils de Dieu, héritier; en sorte qu'on ne doit point retourner à ces pauvres rudiments — v. 1. *Or j'affirme qu'aussi longtemps que l'héritier est enfant* (*νήπιος*, enfant mineur), *il ne diffère en rien de l'esclave, quoiqu'il soit le maître de tout; mais il est soumis à des tuteurs et à des curateurs jusqu'au temps marqué par le père.* v. 2. *Il en est de même de nous* (judéo-chrétiens et païens-chrétiens): *quand nous étions enfants* (*νήπιοι*, enfants mineurs) — et non pas encore fils majeurs — *nous étions tous en servitude* (*ἦμεν δεδουλωμένοι*) *sous les rudiments du monde :* c'est la loi.

Paul, suivant à l'image d'un enfant qu'on élève, appelle la loi « *les rudiments, les premiers éléments* (*στοιχεῖα*), parce qu'en effet, c'est elle qui sert la première à l'éducation morale et religieuse de l'enfant, et cette ex-

La loi est le premier éducateur moral et religieux de l'homme, du païen sous forme de loi morale naturelle et du juif sous forme de loi morale écrite dans sa Loi, laquelle n'est,

pression a l'avantage de rappeler son rôle primaire, inférieur. Pourquoi ajoute-t-il *τοῦ κόσμου*? Comment la loi peut-elle être appelée « *les rudiments du monde,* » c.-à-d. des hommes en général, de l'humanité? Pour le comprendre, il faut faire attention que, lorsque Paul parle de la loi, ce n'est pas exclusivement de la Loi mosaïque qu'il parle, — puisque son « *nous* » comprend juifs et païens, — mais de la loi, base du régime de loi, régime qui, pour le Juif, s'exprime dans la soumission à la Loi mosaïque, et, pour, le païen, dans la soumission à la loi naturelle, inscrite en la conscience (Rom. 2, 14); en sorte que la loi (soit mosaïque, soit naturelle) est bien « les rudiments » qui ont fait l'éducation primaire, morale et religieuse de l'humanité : *τὰ στοιχεῖα τ. κόσμου.*

Paul dit donc : *Nous* (juifs et païens), *nous étions tous en servitude sous les rudiments du monde.* Il appelle cette soumission à la loi une servitude, assimilant ainsi le fils mineur à un esclave (v. 2: *οὐδὲν διαφέρει δούλου*) en attendant le jour de l'affranchissement et de la liberté.

V. 4. *Mais lorsque le temps fut accompli* — partant le temps de la majorité venu — *Dieu envoya* (*ἐξαπέστειλεν*. Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. 8, 3) *son Fils* (non pas *Χριστὸν,* parce que l'idée de *υἱοθεσία* est déjà dans l'esprit de Paul) *né d'une femme* — c'est le lot naturel, humain (cf. Job 14, 2) — *né sous la loi* — c'est la condition morale naturelle (*Immer* dit la condition « nationale, » parce qu'il restreint *νόμος* à la loi mosaïque: à tort; Paul reste dans le terme général, et il relève ces détails formels de l'envoi, pour dire qu'il a été envoyé dans les mêmes conditions que nous, afin que nous-mêmes, nés aussi de femme et nés sous la loi, nous devinssions comme lui: il a partagé notre lot pour nous faire partager le sien) *pour affranchir ceux qui sont sous la loi,* c.-à-d. les *δεδουλωμένοι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου,* ceux qui sont sous la tutelle et le servage de la loi. Pour les affranchir de quoi? Évidemment, de ce servage, de cette servitude sous la loi. Il s'agit de *l'affranchissement* — non de l'empire du péché, ni du réat de la condamnation prononcée par la loi, autrement dit de « la malédiction de la loi » — mais de la loi elle-même (comm. Rom. 6, 14); ce que Jésus fait en nous faisant passer du régime de loi, sous le régime de grâce. Le *ἐξαγοράζειν* ne signifie pas « racheter en payant une rançon, » car il ne s'agit ici ni de péché ni d'expiation, il signifie *libérer*, *affranchir*, rendre des esclaves à la liberté.

Et il vient nous affranchir de cette tutelle et servitude de la loi afin de faire de nous, *νήπιοι,* des enfants majeurs, des fils héritiers et possesseurs de l'héritage. C'est ce que Paul dit en ajoutant: *afin que vous*

pour le fond moral, que l'expression écrite de la première. Ces στοιχεῖα τοῦ κόσμου appartiennent au juif comme au païen (℣. 20).

Le régime de la loi, auquel l'homme (païen et juif) est tout d'abord soumis, est ce régime dans lequel la loi règle sa conduite morale et détermine ainsi ses rapports avec Dieu. « L'homme reçoit la volonté de Dieu comme une loi qui s'impose à lui, avec ses promesses et ses sanctions. La transgression entraîne après elle la condamnation, et la condamnation est le comminatoire qui doit arrêter l'homme. La loi laisse donc l'homme à lui-même et à ses sentiments propres; elle lui laisse le choix libre entre l'obéissance et la désobéissance, tout en lui montrant les sanctions diverses qui suivront son choix. Elle se borne à indiquer une direction à sa volonté ou à s'y opposer par sa sanction : c'est un frein pour retenir l'homme, une barrière pour l'arrêter, une volonté en dehors de la volonté humaine, qui s'impose à elle pour la conduire ou pour en réprimer les écarts. On comprend par là que la

receviez l'adoption filiale, c.-à-d. que nous devenions des fils adoptifs, que nous soyons adoptés de Dieu comme fils : c'est le résultat objectif. Mais il faut, pour que ce fait soit bien réel et complet, que le fait subjectif corrélatif ait lieu, c.-à-d. que les sentiments filiaux remplissent le cœur de l'adopté. En conséquence, Paul ajoute : _Or, parce que vous êtes fils_ (objectivement, c.-à-d. que vous avez été adoptés) _Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils_ (qui est un esprit d'amour filial), _lequel crie : Abba ! Père ! — Ainsi tu n'es plus esclave_ (comme précédemment, lorsque tu étais enfant mineur, tenu sous la servitude de la loi), _tu es fils,_ dans toute la force du mot, — _si tu es fils, tu es aussi héritier par la grâce de Dieu._

On ne peut faire plus nettement sentir que c'est précisément en nous affranchissant (par la grâce) de la loi, cette geôle des enfants mineurs, que Jésus nous fait enfants majeurs, fils et héritiers — et Paul est bien fondé à dire : « _Maintenant que vous avez connu Dieu, bien mieux ! que vous avez été connus de Dieu, comment retournez-vous à ces faibles et pauvres rudiments_ — incapables de vous élever à une justice véritable — _auxquels vous voulez recommencer à vous assujettir ? Vous observez les jours, les mois, les saisons, les années ! Je crains bien que toute la peine que je me suis donnée pour vous ne soit perdue._

loi, qui ne s'adresse qu'à la volonté de l'homme et à ses désirs, mais est impuissante sur son cœur, n'ait pu produire en lui la justice, ni le soustraire à l'empire du péché (Rom. 7. 7-12. 8, 3). — Le régime de grâce est ce régime où l'amour miséricordieux de Dieu inspire la conduite du chrétien et détermine ses rapports avec Dieu. Le pécheur est l'objet de cet amour. La grâce, sans être répressive par aucune sanction, sans ôter à l'homme la liberté de pécher, s'adresse à son cœur qu'elle gagne, et par là, agit sur sa volonté dont elle s'empare ; elle déplace ainsi le centre de sa vie et en change les mobiles. Elle éveille en lui, par cela même qu'elle est grâce, le sentiment nouveau de la reconnaissance et de l'amour (υἱοθεσία); elle devient ainsi une puissance nouvelle, intérieure, qui donne la force de rompre avec le péché et de se soustraire à sa domination. Elle amène le pécheur, par les sentiments mêmes qu'elle provoque et évoque en lui, par l'esprit nouveau dont elle l'anime, à ne plus hésiter sur la route qu'il doit suivre et à se faire *proprio motu* et de plein cœur l'esclave de Dieu et du bien ; un esclave volontaire et joyeux » (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., 6, 14 : ὑπὸ νόμον — ὑπὸ χάριν).

Si l'on compare ces deux régimes entre eux, celui de la loi et celui de la grâce, on voit que le premier est celui du νήπιος, de *l'enfant mineur*. La volonté de l'homme, semblable à celle de l'enfant, indécise, hésitante, chancelante, souvent rebelle, a constamment besoin d'une règle qui la guide, pour ainsi dire, pas à pas et soit constamment là, comme un frein pour le contenir ou une barrière pour l'arrêter, et s'il la transgresse, pour le condamner. En s'imposant à la volonté de l'homme comme une volonté supérieure, elle le tient, ainsi que l'esclave, sous la *servitude* de ses commandements : c'est évidemment un état de minorité. Sous la grâce, au contraire, l'homme ne connaît plus les hésitations, partant n'a plus besoin d'une réglementation qui lui dise à chaque instant : « Fais ceci ;

abstiens-toi de cela ; » parce qu'il sait se conduire lui-même, mu par un esprit nouveau, par cette puissance intérieure de l'amour, de l'amour filial (υἱοθεσία) qui le porte *proprio motu*, librement et joyeusement à Dieu et au bien. Il est ainsi affranchi de la loi[1], enfant majeur, fils. Le régime de la grâce est le régime de la liberté, celui des *hommes faits. Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté* (2 Cor. 3, 17). La loi et ses commandements ne sont plus que « les rudiments du monde ; » la grâce, c'est la perfection.

Quand, par suite de la communion avec Christ, le chrétien s'est élevé à cette hauteur morale, poussé par l'esprit et par son cœur vers la sainteté, vouloir l'enlacer de nouveau dans ces réglementations légales, c'est vouloir remettre les lisières de l'enfant à l'homme fait, et prétendre le faire (comme les faux docteurs de Colosses) sous prétexte précisément de le conduire à la *perfection* morale, c'est aller tout justement à fin contraire, en coupant les ailes à l'esprit nouveau qui l'anime, en arrêtant en lui l'essor de l'amour filial (υἱοθεσία), en comprimant la puissance de la communion de Christ, pour les remplacer par des règlements qui ne sont bons que pour les νήπιοι ; c'est tenter de le ramener à ces στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ces « rudiments du monde, » que Paul appelle « pauvres et misérables, » (Gal. 4, 9) parce qu'ils n'ont jamais pu réelle-

[1] Il ne faut pas se méprendre sur la pensée de Paul. La loi ne s'évanouit que devant l'amour, qui prend sa place, car c'est la puissance merveilleuse de la grâce et de l'amour de Dieu que de toucher, gagner, ravir le cœur de l'homme pécheur, de manière qu'il se porte désormais sans arrière-pensée et joyeusement vers Dieu et vers le bien. Il n'a plus besoin de la loi ; à quoi lui servirait-elle ? Mais du jour où son amour viendrait à s'affaiblir et l'esprit saint qui l'anime, à s'éteindre dans son cœur, la loi reparaîtrait immédiatement pour s'imposer de nouveau à lui et lui faire entendre sa voix. — Cela nous explique pourquoi un grand nombre de chrétiens, en qui l'amour n'est plus assez puissant pour les porter de plein saut vers le bien, voient poindre déjà, par derrière, la loi et ses commandements, et ne se conduisent plus que poussés par un mélange confus d'amour et de loi.

ment conduire l'homme à la justice. Ce retour serait une chute. On comprend que tout le sens chrétien de Paul se révolte contre une semblable tentative, qui au fond ne tend rien moins qu'à dévoyer le chrétien en le détachant de Christ, qui est, lui, la perfection, et en qui le chrétien la trouve véritablement.

Telle est la pensée de Paul et la suite montrera si nous l'avons bien comprise[1].

ỷ. 9. Ὅτι, *attendu que, parce que, car*, forme la transition. Les uns (*Calv.*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*) le relient à *οὐ κατὰ Χριστόν* pour montrer que cette philosophie pauvre et tout humaine n'est pas selon Christ, attendu que Christ est la perfection. Mais quand on a parlé en ces termes de la philosophie, il est superflu de prouver (ὅτι) qu'elle n'est pas selon Christ. Les autres (*Estius*, *Beng.*, *Bœhmer*, *Huther*, *Olsh.*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Braune*, *Thomasius*, *Hofmann*) relient ὅτι ἐν αὐτῷ, etc., à βλέπετε = « *prenez garde que l'on ne vous séduise* par la philosophie, qui est suivant les enseignements des hommes et non suivant Christ, *attendu que c'est en lui qu'est la perfection*, » etc. Cette liaison est préférable, car ὅτι ἐν αὐτῷ, etc. répond bien à βλέπετε μή τις... ὁ συλαγωγῶν, qui est l'idée principale.

ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος : Ἐν αὐτῷ est jeté en avant pour l'accentuer, par opp. à ὁ συλαγωγῶν — Κατοικεῖν ἐν, *habiter en*, indique une présence habituelle, permanente (voy. 1, 19). Le présent, parce que Paul envisage l'état en

[1] **Remarquez comment Paul met lui-même en pratique la méthode qu'il a indiquée plus haut (v. 3) et sait découvrir les trésors de sagesse et de science cachés dans le mystère de Dieu. Il rapproche les enseignements des docteurs de Colosses du mystère lui-même, afin de les juger à cette lumière, à ce phare lumineux allumé en son esprit et son cœur pour la révélation même du mystère. Cette lumière, projetée sur eux, en montre toute l'inanité. Voilà comment l'esprit de Dieu, qui a illuminé l'apôtre, le conduit dans la vérité — et comment il doit conduire le chrétien lui-même, qui a été semblablement illuminé.**

soi, abstraction faite du temps (Rom. 1, 18. 2, 9. Cf. ἐστι, 1, 15), et non pas seulement eu égard à son état actuel d'élévation (cont. *Bèze, Bæhr, De W., Ewald, Meyer, Braune, Hofm.*, Schriftbew., I, 24), puisqu'il vient de parler d'enseignement qui n'est pas selon Christ. — Πᾶν τὸ πλήρωμα, « *toute la perfection:* » voy. 1, 19 où Paul dit de même : ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. Seulement Paul détermine ici πᾶν τὸ πλήρωμα par le gén. τῆς θεότητος, qui est un gén. d'appartenance (= « *la perfection de la Divinité* » *Usteri*, p. 323), et non un gén. auctoris (= « la perfection que donne la Divinité » *Nœsselt, Heinrichs, Rosenm.*). — Ἡ θεότης (R. θεός, Dieu) est la qualité qui fait qu'un être est Dieu, que Dieu est Dieu, *la divinité, la déité;* puis *la Divinité* elle-même, *la Déité* envisagée abstraitement dans sa qualité de Dieu (= numen, synonyme du concret θεός) Lucien, Icaromen. 9. Plut. Moral. p. 415, C. On ne doit pas le confondre avec ἡ θειότης (R. θεῖος, divin) la qualité qui fait qu'un être est divin (θεῖος), qu'une chose est divine; cette réunion de caractères qui constituent ce qui est divin, Rom. 1, 20. Sap. 18, 9 = καὶ τὸν τῆς θειότητος νόμον ἐν ὁμονοίᾳ διέθεντο, et ils s'engagèrent unanimement à observer la loi divine. Lucien, de calumnia, 17. De là, « *car en lui habite toute la perfection de la Déité,* » c'est-à-dire que Christ est une personne parfaite, de la perfection même qui appartient à la Déité, ou, en parlant concrètement, de la perfection de Dieu (= πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, Éph. 3, 19). Cette « perfection de Dieu » que Paul propose aux chrétiens comme le but vers lequel ils doivent tendre en s'avançant dans la sainteté (Éph. 3, 19), Christ l'a pleinement réalisée en sa personne ; il a réalisé l'idéal, la sainteté idéale.

Que τὸ πλήρωμα signifie réellement « *la perfection,* » c'est ce que la réflexion suivante καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, « *et vous êtes parfaits en lui,* » vient confirmer. Toutefois, ici encore, comme Éph. 1, 23. 3, 19. 4, 13. Col. 1, 19, les commentateurs ont ignoré cette signification, et se sont jetés, comme 1, 19,

dans des interprétations nécessairement arbitraires qui déforment la pensée de Paul. On voit du reste se reproduire ici les mêmes opinions que 1, 19 (voy. 1, 19).

La plupart des commentateurs entrent sur le terrain métaphysique. Or, d'après ce que nous avons démontré Col. 1, 19, πλήρωμα signifie proprement, « ce dont ou par quoi une chose est remplie » (impletur ou impleta est), ou, ce qui revient au même, « ce qui remplit, accomplit, etc. » De là, πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, prop. « *tout ce dont la* θεότης *est remplie,* » ou « *tout ce qui remplit la* θεότης. » Reste à savoir : 1° ce qu'ils entendent par θεότης, et 2° ce que c'est qui « la remplit. »

Ils entendent par θεότης *la Déité* (deitas), ce qui fait que Dieu est Dieu, et ils pensent que ce qui fait que Dieu est Dieu, c'est « *l'essence divine* » (= essentia divina, ἡ θεῖα οὐσία) ou « *la nature divine* » (= natura divina). Admettons cette définition, quoique cette notion ne soit pas bien claire à notre esprit. Vient maintenant la question : *Qu'est-ce qui remplit* (πᾶν τὸ πλήρωμα) *l'essence divine?* — La réponse est certainement fort embarrassante, aussi ne la donne-t-on pas. On coupe court, en traduisant : « *Toute la plénitude* (Fülle) *de l'essence divine,* » ou « *l'essence divine dans toute sa plénitude,* » c'est-à-dire *l'essence divine tout entière* = πᾶσα ἡ θεότης (*Pel* : omnis plenitudo divinæ naturæ ou tota divinitas. *Ambr.*, *Chrys.*, *Theod.*, *Ecum.* : ὁ θεός λόγος. *Theoph.*, *Calv.*, *Estius*, *Corn.-L.* : plenitudo divinatis, idem est quod plena et tota divinitas. *Hammond*, *Beng.*, *Fritzsche*, Comm. Rom., II, p. 471. *Bæhr*, *Huther*, *Ewald*, *Bleek*, *Braune*, *Thomasius*, *Hofm.*, *Holtzmann*, p. 224. *Weiss*, p. 459. *Schnedermann*, etc.). Mais il est bien évident qu'on n'est pas autorisé à ne garder que πᾶν et à laisser πλήρωμα. Πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος qui signifie proprement « *tout ce dont est remplie* ou *tout ce qui remplit* l'essence divine, » ne peut pas, sans plus, se traduire par « *l'essence divine tout entière* » = πᾶσα ἡ θεότης ; il faut absolument montrer comment cela est possible. Il ne suffit pas de

citer Rom. 11, 12. 25, τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, « la totalité ou la multitude des nations, » pour conclure que τὸ πλήρωμα peut signifier partout « la totalité ; » il faut, comme on le fait dans chaque passage (voy. Col., 1, 19), passer par l'analyse des mots, ce que ces commentateurs ne font pas. Du reste, il n'y a rien là de surprenant. Quand on se met en face de cette question : Qu'est-ce qui remplit l'essence divine? on manque de données pour répondre et l'on n'a plus que des appréciations arbitraires, qui n'ont d'autre fondement que l'imagination des commentateurs. Ainsi *Steiger*, p. 224, dit que « ce sont les puissances intérieures de vie de la Divinité. » Sur quoi s'appuie cette opinion? Qu'en sait-il? On se demande même si une pareille question peut se poser et a vraiment un sens. D'ailleurs, quand il s'agit de l'essence divine, on l'a ou on ne l'a pas ; mais peut-on l'avoir en partie, qu'on dise qu'on l'a *tout entière* (πᾶν)? Peut-on dire que l'essence divine *habite* en quelqu'un, pour dire qu'il l'a d'une manière permanente? Peut-on l'avoir pour un temps et ne la plus avoir? Évidemment, on s'est fourvoyé dans une voie métaphysique, qui ne peut aboutir à aucune interprétation acceptable, parce qu'on a méconnu le vrai sens de πλήρωμα, et l'on va en avoir la confirmation immédiate, dans l'impossibilité où se trouvent les commentateurs de pouvoir expliquer le καὶ... ἐστε πεπληρωμένοι qui suit. Nous avons déjà vu 1, 19, qu'ils n'ont pas pu expliquer πᾶν τὸ πλήρωμα tout seul, et il en est de même de tous les autres passages où πλήρωμα se rencontre (voy. Éph. 1, 23. 3, 19. 4, 13).

Vient maintenant l'expression σωματικῶς, qui est jetée à la fin de la phrase avec une certaine accentuation et qui soulève une nouvelle difficulté. — *a*) Le sens qui se présente le premier est celui de *corporellement* (vulg. : corporaliter) opp. à ἀσωμάτως, πνευματικῶς, et l'on remarque que c'est à cette pensée que conduit la parenté des deux idées, οἶκος (dans κατοικεῖ) et σῶμα. On traduit : « *En lui, l'essence tout entière de la Divi-*

nité habite corporellement, » c'est-à-dire dans un corps (= ἐν σώματι). Par cette habitation en Christ, elle se trouve revêtue d'un corps, unie à un corps (*Pel:* in corpore ejus. *Théod.:* ὡς ἐν ἰδίῳ σώματι. *Aug.* [2. manière] ep. 187, al. 57, ad Dardanum, 39 : quia et in Christi corpore, quod assumpsit ex virgine, tamquam in templo, habitat Deus. *Calov, Estius:* per unionem ipsius divinitatis cum corporea substantia, seu carne humana in persona Verbi. *Corn.-L.:* corporaliter, quia in Christo divina natura non tantum unita est animæ, sed et corpori Christi : ita ut ex Verbo divino et humana natura corporea, una ineffabilis substantia corporea quasi composita sit, quæ est et dicitur Christus sive Deus-homo. Sic anima potest dici in homine vel in corpore humano inhabitare corporaliter. *De W.*, *Bœhmer*, *Holtzmann*, p. 224. *Schnedermann*). — C'est aussi l'opinion de *Bæhr, Ewald, Meyer, Hofm., Weiss;* mais ils prétendent qu'il s'agit ici du corps glorifié de Christ. « Cette essence divine n'est pas incorporellement (ἀσωμάτως) en Christ, comme elle l'était dans le Logos avant l'incarnation, mais elle est dans son corps exalté, Phil. 3, 21 » (*Meyer*). « Christ ne possède pas cette plénitude de l'essence divine sous la forme d'un esprit pur, mais sous une forme corporelle, humaine, glorieuse » (*Weiss*, p. 459). Toutefois *Hofmann* pense, qu'alors même que Paul parle ici du Christ dans sa gloire (?), il n'est pas contraire à son sentiment de l'affirmer aussi de Christ sur la terre. — Cette signification donnée à σωματικῶς ne se justifie pas. Paul ne dit pas que « l'essence divine habite en lui *dans un corps;* » il dit que « l'essence divine habite en lui σωματικῶς ; » indiquant par là *la manière* dont elle habite en lui ; ce qui signifierait qu'elle y habite *d'une manière corporelle,* non *d'une manière incorporelle ou spirituelle* (ἀσωμάτως, πνευματικῶς). Cette pensée est absurde, car l'essence de la Divinité étant de nature incorporelle, spirituelle, ne saurait habiter d'une manière corporelle en Christ. Pour que cela ait un sens, il faut considérer σωματικῶς, jeté à la fin de la phrase et accentué, comme une

sorte de déterminatif de ἐν αὐτῷ, « *l'essence divine habite en lui, corporellement,* » c'est-à-dire *en lui, dans son corps* (= ἐν τῷ σώματι). Mais cela même est inadmissible, car en accentuant la pensée que c'est « en lui, *dans son corps,* » ce serait dire qu'elle n'habite pas « en lui, *dans son esprit* » (ἐν τῷ πνεύματι). D'ailleurs on ne sait pas trop de quel intérêt peut être ce détail dans ce contexte et l'on comprend encore moins pourquoi il est accentué. L'essentiel, c'est que « l'essence divine habite en Christ; » maintenant qu'elle habite spécialement « dans son corps, » ou « dans un corps, » qu'est-ce que cela a affaire dans ce contexte, surtout s'il s'agit de son corps glorifié? Pourquoi cela serait-il accentué?

b) Un grand nombre de commentateurs, *Athan.*, *Isid-Pel.*, *Damasc.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Cyrille* (voy. Suiceri thes. II, p. 1216) *Mel.*, *Zwingl.*, *Calv.*, *Bèze*, ainsi que *Wolf*, *Usteri*, p. 324, *Steiger*, *Huther*, *Olsh.*, traduisent par « *essentiellement, substantiellement* » (= οὐσιωδῶς, essentialiter seu substantialiter); ce qui signifie que l'essence divine tout entière habite en lui, non comme une ἐνεργεία, comme une vertu ou force active, mais comme une substance (οὐσία). « De même que l'âme habite dans le corps, l'essence divine habite en lui en substance, d'une manière indivisible et sans confusion » (*Ecum.*, *Théoph.* d'après *Cyrille*). Paul notifie ce mode d'habitation pour relever la manifestation de Dieu en Christ par-dessus toutes les autres manifestations. « Dieu s'est souvent « manifesté aux hommes, mais ce n'a été qu'en partie, tandis « qu'il s'est manifesté tout entier en Christ. Il s'est aussi « manifesté d'autres fois, mais ce n'a été qu'en figures ou « en vertu et grâce, tandis qu'il nous est apparu essentielle« ment [en essence ou substance] en Christ. » (*Calvin*). — Mais 1° cette observation est en dehors du contexte. Paul n'oppose pas la révélation de Dieu en Christ aux autres révélations de Dieu, mais aux *erreurs* de la philosophie, à ces enseignements qui sont « selon les doctrines humaines et les

rudiments du monde. » 2° On se demande comment *l'essence tout entière* de Dieu pourrait habiter en Christ autrement que *essentiellement, substantiellement,* puisque c'est une essence, une substance (οὐσία). Ce n'est là qu'une tautologie, assez inutile à dire, encore plus à accentuer. 3° Le langage n'autorise pas une semblable signification. On a recours à l'hébreu pour la justifier, mais en vain. Dans l'Ancien Testament on dit l'*os* (= עצם) d'une chose, pour dire la chose dans sa partie essentielle, fondamentale, la plus réelle, la chose même, Gen. 7, 13. 17, 23. 26. Ex. 24, 10. Job. 21, 23. Le Talmud dit *le corps* (= גוף, voy. *Fritzsche,* Comm. Rom., I, p. 385). D'où l'on infère que σωματικῶς peut bien signifier « essentiellement. » Mais c'est d'autant plus insuffisant que σῶμα ne peut recevoir cette signification que s'il est accompagné du nom de la chose même.

c) D'autres commentateurs pensent que Paul veut relever par cette expression la vérité et la réalité de cette habitation du πᾶν τὸ πλήρωμα τ. θεότητος en Christ. Σῶμα, *le corps,* est quelquefois opposé à σκία, *l'ombre,* pour désigner la chose même, la chose dans sa réalité, par opposition à ce qui n'en est que l'image, l'apparence. On peut le voir ỳ. 17, ἅ ἐστι σκία τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, « ce n'est que l'ombre des choses à venir, mais le corps, c'est-à-dire la réalité, appartient à Christ. » En partant de ce point de vue, on donne à σωματικῶς la signification de *vraiment, réellement* (= ὄντως, vere et realiter opp. à typice et umbratiliter). « Tandis que dans toutes « les manifestations ou révélations de Dieu, qui ont eu lieu « avant Jésus et que l'apôtre désigne par τὰ στοιχεῖα τ. κόσ« μου (?), l'essence et la vérité de Dieu ne s'est jamais offerte « qu'en figure ou en image (σκία); en Christ, au contraire, « elle se montre de la manière la plus nette, en sorte que « nous n'avons qu'à regarder à lui, pour contempler de la « manière la plus pure [= la plus vraie et la plus réelle] « la plénitude de l'essence et de la vérité de Dieu » (*Bleek*).

Ainsi *Érasme, Bullinger, Crell, Beausobre, Stolz., Michael., Schœttgenius*, etc. *Bretschn.*, Lex. *Bœhmer, Braune, Reuss.*— Quelques commentateurs, en adoptant le sens de « réellement, » croient que Paul fait allusion au sanctuaire juif, qui avait été fait de main d'homme et où Dieu habitait, *umbratiliter;* tandis qu'en Jésus il habite σωματικῶς, *vere et realiter* (*Aug.*, ibid. [1. manière]: in ipso inhabitat plenitudo divinitatis corporaliter, quia in templo habitaverat umbratiliter. *Corn.-L.* [1. manière]: in Christo inhabitat plenitudo divinitatis, corporaliter, i. e. non umbratice, sicut habitavit in propitiatorio, tabernaculo et sacramentis veteris legis... sed corporaliter, i. e. revera, realiter et substantialiter. (*Grot.*, *Beng.*, *Vitringa*, obss. sacrr., I, 11. *Holtzmann* [2. man.], p. 224). Mais 1° nous ne croyons pas que σωματικῶς ait jamais la signification de ὄντως, *réellement, véritablement;* d'autant plus que σῶμα (opp. σκία), ne peut désigner « la réalité » d'une chose qu'autant qu'il est accompagné d'un régime. 2° Le point de vue de « *réalité* » à *image*, c'est-à-dire à *apparence* ou *type*, n'est pas celui du contexte. Paul oppose ici l'*erreur* provenant de la philosophie, etc., à la *vérité* qui est en Christ.

Pour nous, non seulement nous repoussons le sens de « *l'essence tout entière de la Divinité* » (πᾶν τὸ πλήρωμα τ. θεότητος) pour celui de « *toute la perfection de la Divinité,* » mais encore nous entendons σωματικῶς tout autrement que ces commentateurs.

On sait que σῶμα, prop. *le corps*, désigne aussi *la personne*, la personne tout entière, envisagée en général par son côté visible et matériel. Rom. 7, 4. 12, 1. Phil. 1, 20. Xen. Anab., 1, 9. 12 : ils désiraient lui confier leurs biens et leurs propres personnes (τὰ ἑαυτῶν σώματα). 1, 9. 27. Hist. Gr. 1, 1. 26. 2, 1, 12 : τὰ δὲ ἐλεύθερα σώματα πάντα ἄφηκε, il laissa aller toutes les personnes libres. Soph., Ant., 671. Plut., Marcellus, 19 : τῶν δὲ ἐλευθέρων σωμάτων ἀπεῖπεν ἅψασθαι, il défendit de toucher aux personnes libres. Il se dit des esclaves. LXX, Gen. 36, 6.

Tob. 10, 10 : σώματα καὶ κτήνη, gens et bêtes. 2 Macc. 8, 11. De là σωματικῶς peut signifier « *personnellement*, en sa personne, » et nous traduisons : « *attendu qu'en lui habite toute la perfection de la Divinité*, » en lui « *personnellement* » (*Luth.*, *Bulling.*). Cette interprétation va bien au contexte et elle répond aux exigences du texte. Ainsi la double accentuation portant sur ἐν αὐτῷ, jeté au commencement de la proposition, et sur σωματικῶς mis à la fin, est bien rendue. Ce « *personnellement, en sa personne*, » relève bien l'idée de « *en lui*, » qui méritait d'être notée, car *la perfection de la Divinité*, la sainteté idéale, réalisée dans une personne humaine, c'est ce qu'on n'a jamais vu ; et vouloir par des instructions philosophiques tout humaines détourner les chrétiens de ce Christ, qui *en sa personne* a réalisé la perfection de la Divinité, c'est vouloir les détacher de la perfection même.

ỹ. 10. Ainsi, « *prenez garde qu'on ne vous séduise par la philosophie... attendu qu'en Christ habite toute la perfection de la Divinité*, en lui *personnellement*. » Mais ce n'est pas tout. — καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. Cette proposition dépend encore de ὅτι. — Ἐστε n'est point un impératif (cont. *Grot.*, *L.-Bos*, *Heumann*) — καὶ, *et*, ajoute une seconde considération et montre qu'il n'y a aucune opposition entre ce fait et le précédent (cont. *Olsh.*) ; il n'y a pas même μέν... δέ. On ne s'attend pas non plus à un ὑμεῖς (= καὶ ὑμεῖς ἐστε ; cont. *Estius*, *Olsh.*, *DeW.*), parce que Paul ne compare pas le maître et les disciples, mais énonce simplement le fait corrélatif qui vient s'ajouter à la perfection de Christ ; c'est la perfection des chrétiens en lui — ἐν αὐτῷ, « *en lui*, » (voy. Col. 1, 14) indique que Christ est la base de cette perfection par la communion avec lui. Il est parfait, partant la source de la perfection pour tout ce qui est uni à lui. Ἐν αὐτῷ est accentué pour bien indiquer que ce ἐστε.. πεπληρωμένοι se puise en Christ et en nul autre. — Ἐστε... πεπληρωμένοι, « vous avez été rendus parfaits, vous êtes parfaits, » de πληρόω (voy. πλήρωμα.

1, 19). De là, « *et qu'en lui vous êtes parfaits* » (*Mel:* consummati. *Luth.*, *Calv.*, *Davenant*).

Les commentateurs en général sont d'autre sentiment, et traduisent : « *et en lui vous êtes remplis.* » — Remplis de quoi? On s'étonne avec raison que Paul ne le dise pas. *Meyer* prétend que cela s'entend de soi ; ce qui est difficile à croire, car les réponses sont singulièrement divergentes. Grammaticalement, il faudrait sous-entendre τοῦ πληρώματος τῆς θεότητος (*Wolf*, *Bœhmer*, *Steiger*, *De W.*, *Meyer*, *Holtzmann*, p. 223, etc.) ou au moins τῆς θεότητος (*Chrys.*, *Théoph.*, *Huther*, etc.) = « *et vous êtes remplis de la plénitude de l'essence divine,* » ou « *vous êtes remplis de l'essence divine* » (Cf. Éph. 3, 19), car c'est ainsi que les commentateurs entendent πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος. De cette manière le chrétien se trouverait posséder aussi « l'essence divine, » ce qui fait que Dieu est Dieu, et serait mis sur le même pied que Christ (*Chrys.*, *Théoph.* : οὐδὲν ἔλαττον ἔχετε αὐτοῦ, ἀλλὰ πεπληρωμένοι καὶ ὑμεῖς ἐστε τῆς θεότητος). Cela a paru exorbitant à la plupart des commentateurs, qui se refusent à cette interprétation[1]. Nous en prenons acte, parce que le langage ne permettant pas d'autre traduction, leur refus n'est que l'aveu non dissi-

[1] *Bœhmer*, *De W.* et *Meyer*, qui admettent le régime sous-entendu τοῦ πληρώματος τ. θεότητος, ont bien soin d'en modifier le sens dans l'application. *Bœhmer* et *De Wette* veulent que ces mots ne soient plus entendus dans le sens ontologique, mais seulement dans le sens moral et religieux, comme si l'on pouvait ainsi reprendre les mêmes mots et en changer le sens, — et que ce qui est en soi, « essence ou substance, » pouvait s'entendre autrement. Quant à *Meyer*, il veut qu'on entende πληρ. τ. θεοτ. métaphysiquement pour Christ, mais charismatiquement pour le chrétien, c. à d. que τὸ πλήρ. τ. θεότητος ne désigne plus que « la plénitude des charismes accordés aux chrétiens. » *Steiger* cherche à atténuer la valeur de l'expression en introduisant une idée de mesure. « En Christ habite tout le plérome de la Divinité d'une manière immédiate et totale, et par votre communion avec Christ, vous êtes déjà *suffisamment* remplis de ce plérome qui habite en lui. » Cela est encore contraire à Éph. 3, 19. Ces échappatoires n'ont pas souri aux autres commentateurs.

mulé que le sens donné par eux à πᾶν τὸ πληρ. τ. θεότητος, « *toute la plénitude de l'essence divine,* » est inacceptable, puisqu'ils ne peuvent pas aller jusqu'au bout de la phrase. Ils ont complètement manqué le sens de la parole de Paul. Comme il faut pourtant, de toute nécessité, sous-entendre un régime et qu'ils se refusent à suivre la grammaire et le contexte, il ne reste plus que l'arbitraire. Ainsi, vous êtes remplis « scientia aliisque donis salutaribus » (*Estius*) — « fide, spe, caritate, omnibus suis [Christi] virtutibus et gratiis » (*Corn.-L.*) — « sapientia et virtute » (*Beng.*) — « de sa vie » (*Olsh.*, *Schenk.*) — « de la vie divine » (*B.-Crus.*) — « de vérité, force et vie divine » (*Braune*), etc., etc. *Bleek* change « *vous êtes remplis* » en « *vous avez part* à cette plénitude *en lui*, c'est-à-dire dans la mesure où vous êtes en lui, où vous êtes de véritables membres de son corps. » Le désarroi est complet.

En conséquence nous revenons à notre interprétation. « *Prenez garde qu'on ne vous séduise par la philosophie*, c'est un leurre, *une vaine illusion qui est suivant les commandements des hommes, suivant les rudiments de ce monde, et non suivant Christ — attendu que* en Christ, *en lui, personnellement, habite toute la perfection de la divinité*, la plus haute perfection, *et qu'en lui vous êtes parfaits.* » Ces doctrines philosophiques qui détournent de Christ ne sont pas selon Christ; elles sont un leurre; et en nous détournant de Christ, elles nous détournent de celui qui est la perfection même et pour nous la source de la sainteté parfaite.

Cela dit, Paul justifie ses deux affirmations, la première relative à Christ, la seconde relative aux chrétiens. Que Christ possède la perfection divine, c'est confirmé par sa position au-dessus de tout ce qui peut prétendre à la plus haute perfection : ὅς ἐστι ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. Que les chrétiens soient parfaits en lui, c'est confirmé par l'œuvre que Christ a faite en eux (ỳ. 11-15). Ici encore, Paul ne discute

pas, il expose. Il se campe sur les faits religieux chrétiens, la grandeur de Christ et la régénération en Christ. Abordons le texte.

ὅς* ἐστιν (voy. 1, 15. 18) ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, *il est la tête*, c'est-à-dire le chef *de toute Principauté et Puissance*. Πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία désigne d'une manière sommaire toutes les Puissances célestes, tous les anges du ciel (voy. 1, 16) Jésus en est le chef (Cf. 1, 15-17, Éph. 1. 20. Phil. 2, 10). Cette place supérieure témoigne de sa perfection supérieure. Paul s'appuie de ce fait, parce qu'il a l'avantage de combattre en même temps certain culte des anges auquel les faux docteurs poussent les chrétiens (2, 18. 19) et de faire sentir par là que quitter Christ pour s'attacher aux anges, c'est s'attacher à des êtres inférieurs; c'est une déchéance.

ỷ. 11. Paul justifie le second point, « *Vous êtes parfaits en lui.* » Dans ce but il rappelle l'œuvre de Christ pour la sanctification des siens. La forme dont il se sert pour développer sa pensée semble indiquer que les docteurs qu'il combat prônaient le rite de la circoncision en vue de la sanctification des individus; c'était un reste de judaïsme. — ἐν ᾧ, « *lui, en qui*, » comme ἐν αὐτῷ ỷ. 10, indique que Christ est le fondement de ce περιτμηθῆναι, par la communion avec lui. — καὶ, « *aussi*, » annonce un fait qui vient s'ajouter au fait précédent (de même ỷ. 12, ἐν ᾧ καὶ) — περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ : Περιτέμνειν, prop. « *circoncire.* » La circoncision était le retranchement d'une partie du corps tenue pour souillée, partant le sym-

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.* et la plupart des commentateurs (ℵACKLP, minn. it. (e. f. g.) vulg. Cyr. Chrys. Euthal. Dam. Ambros.) Cependant *Lachm.*, *Steiger*, *Ewald*, *Bœhmer* préfèrent ὅ ἐστιν (BDEFG, 47). Dans ce cas, il faut rapporter ὅ à πᾶν τὸ πλήρωμα τ. θεότητος, et, comme *Lachm.*, mettre entre parenthèses καὶ ἐστι... πεπληρωμένοι. De plus, ἐν αὐτῷ, au v. 11, doit se rapporter à πλήρωμα, ce qui ne donne aucun sens acceptable. Cette correction est fort difficile à expliquer; elle provient sans doute de la difficulté que présentait aux Pères l'interprétation de ce passage.

bole de la pureté. De là περιτέμνειν. *circoncire*, a signifié figurément ***purifier***, et l'on dit, Deut. 10, 16 : « vous circoncirez votre cœur dur, » c'est-à-dire vous le purifierez de sa dureté. Cf. 30, 6. Jér. 4, 4 : « circoncisez-vous, » c'est-à-dire purifiez-vous pour votre Dieu et « retranchez le prépuce de vos cœurs, » c'est-à-dire enlevez la souillure de vos cœurs. Act. 7, 51 : ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ, « les incirconcis de cœur, » désigne les souillés, les méchants, ceux qui n'ont pas retranché de leurs cœurs les souillures qui les rendent impurs (Cf. Jér. 9, 26. Ézéch. 44, 7). L'expression dans notre passage est figurée. Paul s'adressant à des ethnico-chrétiens, leur rappelle, sous cette forme, la purification qu'ils ont éprouvée (Aor. passif), quand ils ont eu foi en Jésus-Christ : « *Vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme.* » En effet, ce n'est pas une circoncision dans la chair (ἀχειροποίητος opp. à περιτομὴ ἐν σαρκὶ χειροποίητος, Éph. 2, 4), c'est une circoncision du cœur, la ***vraie*** circoncision (Phil. 3, 3).

ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος* τῆς σαρκός : Ἐκδύεσθαι et ἀπεκδύεσθαι (voy. ℣. 15) ***se dépouiller de, ôter***, en parlant d'un vêtement (ἀπο indique qu'on rejette de soi ce qu'on a ôté ; il renforce). Ce verbe s'emploie figurément, Col. 3, 9 : ἀπεκδυσάμενοι τ. παλαιὸν ἄνθρωπον. Ἀπέκδυσις ne se trouve qu'ici ; il indique l'action de dépouiller ou de se dépouiller, ***le dépouillement*** (p. f.). De là ἐν ἀπεκδύσει, « *par le dépouillement* » (ἐν = en vous dépouillant. 1 Pier. 1, 22 : ἐν τῇ ὑπακοῇ) — τοῦ σώματος τῆς σαρκός, « de votre corps de chair » (gen. materiæ) : τῆς σαρκός est ajouté ***sensu malo*** pour indiquer la prédominance de la chair[1] ;

* Ainsi lisent *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* et les commentateurs modernes (א*ABCD*E*FGP, 7 minn., etc), tandis que *Elz.*, *Érasme, Calv.*, *Bèze, Grot.*, *Davenant*, etc., ajoutent τῶν ἁμαρτιῶν (KL, minn. syrr. goth., etc.). Glose additionnelle provoquée par le sens même de la phrase (Cf. 1, 22 et Rom. 6, 6).

[1] L'expression τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, Rom. 6, 6, n'est point un parallèle de τὸ σῶμα τῆς σαρκός, cont. *Baehr*, *Huth.*, *De W.*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune* (Voy. *Oltram.* Comm. Rom. II, p. 15).

c'est un corps où la tendance charnelle, sensuelle règne (voy. 1, 22). De là, « *lui, en qui vous avez été circoncis*, c'est-à-dire purifiés *par le dépouillement de votre corps de chair*, » (*Hofm.*). Cette manière figurée de parler est provoquée par l'idée de la circoncision recommandée sans doute par les docteurs de Colosses comme moyen de purification et de sanctification. Pour mettre en relief le néant de cette circoncision matérielle, Paul parle de la purification chrétienne sous l'image d'une circoncision bien supérieure et autrement efficace. Tandis que la circoncision matérielle n'est que le dépouillement d'*une seule partie* souillée du corps (ἀπέκδυσις τῆς ἀκροβυστίας), la circoncision chrétienne est le dépouillement *du corps de chair* tout entier (ἀπεκδ. τ. σώμ. τ. σαρκός). Cette dernière expression est figurée, car il ne s'agit nullement d'un dépouillement matériel du corps, pas mieux qu'il ne s'agit d'un περιτμηθῆναι matériel. Le dépouillement (ἀπέκδυσις) figure une *purification* et le dépouillement du corps de chair exprime ou figure *la purification du corps où règne la tendance charnelle*, c'est-à-dire la purification de toute souillure charnelle à laquelle le corps sollicite, le dépouillement de cette influence charnelle du corps : les sollicitations et les désirs de la chair sont éteints dans le chrétien ; le corps est devenu νεκρόν (Rom. 8, 10. 13) ; la purification est totale[1]. C'est bien là, en effet, ce qui se passe dans le chrétien que la foi en Christ régénère ; seulement, la manière sommaire dont Paul s'exprime montre qu'il parle à un point de vue idéal (Cf. 3, 5).

Érasme, *Calv.*, *Davenant*, etc., qui retiennent la variante

[1] Le point de vue sous lequel le corps et la chair sont présentés ici est tout à fait le point de vue de Paul. On le trouve développé dans l'ép. aux Romains, 7, 5. 6. 18. 23. 25. 8, 1-14. (Voy. *Oltram*. Comm. Rom.). Ces quelques mots montrent une telle conformité de pensées entre l'ép. aux Coloss. et l'ép. aux Romains, qu'on peut l'invoquer comme une preuve d'authenticité de l'ép. aux Colossiens.

τῶν ἁμαρτιῶν et quelques-uns de ceux qui la repoussent(*Bæhr, Steiger, Braune*), traduisent, « par le dépouillement *du corps des péchés,* c'est-à-dire de la *masse* des péchés de la chair, » ou de la *masse* de la chair = tota carnalis natura. Ils se fondent sur ce que σῶμα se dit des corps de la nature, qui forment un tout composé de parties nombreuses, pour dire « *la masse* » (Arist. Probl. 24, 9 : τὸ σῶμα τὸ τοῦ ὕδατος πᾶν, toute la masse des eaux. Plat., Tim., p. 32, C : τὸ τοῦ κόσμου σῶμα. Cf. p. 31, B. Hipp. maj. p. 301, B) et en appellent à Rom. 6, 6 : τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας. Mais 1°, outre que la leçon τῶν ἁμαρτιῶν ne saurait être admise, cette signification de σῶμα, usitée seulement chez les classiques pour les corps de la nature, serait difficilement acceptable pour τὸ σῶμα τ. ἁμαρτιῶν, attendu que les ἁμαρτίαι ne forment pas un tout, une masse. Du reste, il n'a point cette signification, Rom. 6, 6. 2° L'image même de la circoncision, qui est au fond de tout le passage, réclame nécessairement pour σῶμα le sens de « *corps,* » comme cela ressort encore de ce qui suit au ỳ. 12. — Enfin *Schneckenburger* (Theol. Jahrb., 1848, p. 286) entend τὸ σῶμα *du corps de Christ* (Cf. 1, 22) et ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός de sa *mort ;* conséquemment ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ désignerait aussi *la mort de Christ ;* c'est inadmissible (voy. *Meyer*, p. 267).

ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ ne se lie pas à ce qui précède immédiatement (*Flatt. Steiger*), mais est coordonné à ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώμ. τ. σαρκός et indique quel est l'auteur de cette περιτομὴ ἀχειροποίητος. De là, « *par la circoncision* » c'est-à-dire la purification (περιτομή est figuré comme περιετμήθητε) *de Christ*, c'est-à-dire (gén. auctoris) *qui vient de Christ.* L'homme pécheur, qui a foi en Jésus, trouve en lui, par son union avec lui, le pardon et la grâce qui touchent son cœur. le régénèrent et le purifient. Il lui est donné un cœur nouveau et un esprit nouveau, l'Esprit de Dieu. Il ne s'agit évidemment pas de « la circoncision de Jésus-Christ » (gén. subj.) qui, selon *Schœttgenius* et *Wolf :* « tam efficax fuit in omnes

homines, ut nulla amplius circumcisione carnis opus sit. » (!) Cette circoncision ne désigne pas non plus le baptême (*Théod.*, *Storr*, *B.-Crus.*). De là, « *lui, en qui vous avez été circoncis* (= purifiés) *d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, par le dépouillement des influences charnelles du corps, par la circoncision qui vient de Christ.* » Le corps n'a donc pas besoin d'être matté par une réglementation matérielle, à lui appliquée (voy. ℣. 16. 21, comp. Rom. 8, 10. 13).

℣. 12. Paul explique comment s'est consommée *cette circoncision*, ou, pour parler sans figure, cette purification *qui vient de Christ.* Il nous rend le fait intuitif par le baptême du chrétien, ce qui lui fournit une nouvelle image pour peindre en deux mots (συνταφέντες-συνηγέρθητε) cette purification complète du pécheur, qui, par la foi, est uni à Christ. Malheureusement il s'exprime d'une manière si concise qu'elle laisse de l'obscurité dans l'esprit de ceux qui ne connaissent pas le fond de sa pensée sur ce point. Heureusement que dans l'épître aux Romains, il la développe tout au long (Rom. 6, 3-11), de sorte que nous ne saurions mieux faire que de l'exposer ici telle qu'il la présente dans cette épître, ce qui nous donnera une vue d'ensemble et jettera un grand jour sur notre passage.

Paul voit une ressemblance matérielle entre la sépulture de Christ et le baptême du néophyte, qui, ayant lieu par immersion, est une sorte d'inhumation, de sépulture. Or la sépulture suppose qu'on est mort[1]. Pour Jésus, cette mort est physique, matérielle. Quant au néophyte, la mort ne saurait être physique, matérielle, puisque sa sépulture n'est en réalité qu'une immersion. Il n'y a donc pas lieu à comparer sous ce point de vue la mort de Christ avec ce qui arrive au néophyte enseveli dans les eaux. En conséquence, Paul laisse

[1] Paul ne compare pas le baptême à la mort, comme s'il s'agissait « d'enterrer un vivant pour le faire mourir » (*Steiger*, p. 226); mais à l'inhumation d'un mort.

ce point de vue pour un autre qui est figuré et spirituel. — Aussi longtemps que Christ est sur la terre, vivant dans ce monde, il est dans un état de liaison avec le péché, liaison, il est vrai, purement objective; il vit avec le péché, au milieu du péché, et cet état dure jusqu'à sa mort et sa sépulture. La mort de Christ étant le terme, la fin de ses rapports avec ce monde et par suite avec le péché (car sa vie, après sa résurrection, est une vie céleste et glorieuse), Paul l'envisage comme une mort au péché, c'est-à-dire comme une cessation de sa vie terrestre, en liaison avec le péché, et Jésus est dit « *mourir au péché,* » rompre tout rapport avec lui. — De même, le néophyte chrétien est dans un état de péché (subjectif) jusqu'à sa conversion, laquelle est suivie de son baptême, c'est-à-dire jusqu'à son immersion dans les eaux baptismales, autrement dite sa sépulture. Mais on n'est enseveli que parce qu'on est mort. La mort, métaphorique ici, comme la sépulture, c'est la mort à cet état dans lequel il se trouvait avant sa conversion et son baptême, c'est-à-dire la fin, la cessation de sa vie de péché. Il est dit « *mourir au péché,* » rompre tout rapport avec lui.

Il y a, d'autre part, une ressemblance matérielle entre la résurrection de Christ et l'émersion du néophyte des eaux du baptême, qui en fait une sorte de résurrection (= resurrectio ex undis). Mais la résurrection, c'est le retour à la vie, à une vie nouvelle. Pour Christ, cette vie est physique, proprement dite, comme sa mort; mais pour le néophyte elle ne saurait l'être, puisque sa résurrection n'est qu'une émersion des eaux. Il n'y a donc pas lieu de comparer sous ce point de vue la résurrection de Christ avec ce qui arrive au néophyte émergeant des eaux. En conséquence, Paul laisse ce point de vue pour s'attacher à un autre, qui est figuré et spirituel.

Il considère que la vie de Christ ressuscité est une vie toute différente de celle qu'il menait sur la terre, lorsqu'il vivait en liaison (objective) avec le péché, c'est « une vie céleste et

glorieuse à la droite de Dieu; » mort à la première, Jésus est ressuscité pour la seconde. — Eh bien! de même, la vie du néophyte ressuscité (= resurgens ex undis), doit être une vie toute différente de celle qu'il menait auparavant, « une vie nouvelle et sans péché; » mort à la première, il est ressuscité pour la seconde.

Tel est le changement qui a dû se produire dans le chrétien baptisé: son baptême est comme l'inhumation d'un mort qui ressuscite; il suppose une mort et laisse attendre une résurrection, une mort au péché et une résurrection à une vie nouvelle.

Tel est l'enseignement de Paul dans l'épître aux Romains. Maintenant revenons à notre texte et suivons-le de près.

Συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι: L'Aor. participe indique ici, non un acte qui a précédé *περιετμήθητε* (= vous avez été circoncis... après avoir été enterrés...) mais un acte simultané (voy. 1, 20 : *εἰρηνοποιήσας*); c'est la manière dont le *περιετμήθητε* a été réalisé (= vous avez été circoncis... ayant été enterrés...). — La prép. composante *συν* indique l'accord, l'harmonie, l'union avec quelqu'un dans une même action ou position (= avec et comme), Rom. 8, 17 : *εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*, « si nous souffrons avec lui, afin que nous soyons glorifiés avec lui, » c'est-à-dire si nous sommes unis à lui dans la souffrance, afin d'être unis à lui dans la glorification; en d'autres termes, si appelés à souffrir comme il y a été appelé lui-même, nous y apportons les mêmes sentiments que lui, afin que, comme il a été glorifié, nous soyons aussi glorifiés avec lui. 2 Tim. 2, 11. 12 : *εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συζήσομεν*, « si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui, » c'est-à-dire si nous sommes unis à lui dans la mort, nous serons aussi unis à lui dans la vie; en d'autres termes, si appelés à mourir comme il y a été appelé lui-même, nous y apportons les mêmes sentiments que lui, eh bien! comme il vit, nous vivrons aussi avec lui. *Εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασι-*

λεύσομεν, « si nous endurons, nous régnerons aussi avec lui, » c'est-à-dire nous serons aussi unis à lui dans le règne ; en d'autres termes, comme lui règne, nous règnerons aussi avec lui. Rom. 6, 4. Gal. 2, 20. Éph. 2, 5. 6. Col. 3, 1. De là, Paul assimilant, par le fait de la ressemblance matérielle, l'immersion du néophyte dans les eaux baptismales à la sépulture de Jésus dans la terre, dit συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, « *ayant été enterrés avec lui dans le baptême,* » c'est-à-dire ayant été unis à lui dans la sépulture, dans le baptême, qui scelle une relation d'union avec la mort de Jésus ; en d'autres termes, étant ensevelis comme lui et (en union) avec lui, nous avons apporté dans cette sépulture ce que Jésus y a apporté lui-même, en sorte que ce qui s'y est passé pour lui, s'y est passé pour nous. Que s'y est-il passé ? — Une mort. En effet on n'enterre que ceux qui sont morts. Cela est justifié par συνηγέρθητε qui suit (Cf. συνετάφημεν αὐτῷ, Rom. 6, 4).

Ce n'est pas tout ; cette mort a été suivie d'une résurrection. — ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε : Ἐν ᾧ fait difficulté. Les uns (*Ecum.*, *Luther*, *Corn.-L.*, *Beng.*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Bæhr*, *Huther*, *Olsh.*, *Schneckenb.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*) sous-entendent Χριστῷ, alléguant la symétrie dans la construction (ὅς — ἐν ᾧ καὶ — ἐν ᾧ καὶ) ; à tort, car ὅς — ἐν ᾧ καὶ commencent tous deux une nouvelle proposition indépendante de ce qui précède, tandis que dans notre verset ἐν ᾧ καὶ se relie intimement à συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι qui précède et n'en est point indépendant. D'ailleurs le ἐν ᾧ rapporté à Christ ferait double emploi avec le συν de συνηγέρθητε, il aurait fallu dire simplement ᾧ, à cause de σύν. Nous pensons donc, avec *Chrys.*, *Théod.*, *Théoph.*, *Calv.*, *Bèze*, *Grot.*, *Estius*, *Michael.*, etc., *Bœhmer*, *Steiger*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Hofm.*, *Dalmer*, *Bleek*, *Thomasius*, *Schnedermann*, qu'on doit sous-entendre βαπτίσματι = « dans lequel baptême. » *Schenkel*, *Meyer*, *Braune* prétendent qu'il faudrait ἐξ οὗ, ce qui n'est point nécessaire. Paul indique ce qui est arrivé *dans* le baptême : il y a eu immer-

sion et émersion — *καὶ συνηγέρθητε*. Le préfixe *συν* a la même valeur et la même portée que dans *συνταφέντες*. Paul poursuit son point de vue. Assimilant, par le fait de la ressemblance matérielle, l'émersion du néophyte des eaux baptismales à la sortie de Jésus du tombeau, il dit : « *dans lequel* (baptême) *vous avez aussi été ressuscités avec lui*, » c'est-à-dire dans ce baptême, qui est une sépulture où vous étiez morts avec Christ, vous avez aussi été unis avec lui dans la résurrection ; en d'autres termes, vous avez été aussi ressuscités comme lui et (en union) avec lui, vous avez repris une vie nouvelle.

Ainsi le baptême pour le chrétien est comme l'inhumation d'un mort qui ressuscite ; il suppose une mort à laquelle succède une résurrection. En conséquence demandons-nous quelle est cette *mort* et quelle est cette *résurrection* qui se sont consommées dans le baptême en union avec Christ, nous rappelant que c'est la manière dont s'est réalisé pour le chrétien ce que Paul a dit plus haut sous la forme *ἐν ᾧ περιετμήθητε*, « *en qui vous avez été circoncis*, » c'est-à-dire purifiés.

Il y a, comme nous l'avons dit plus haut, une ressemblance matérielle entre la sépulture de Christ et le baptême du néophyte, lequel ayant lieu par immersion dans l'eau, est une sorte d'inhumation, une sépulture. Or la sépulture suppose qu'on est mort. Pour le néophyte, cette mort ne saurait être physique, matérielle ; puisque sa sépulture n'est en réalité qu'une immersion, elle doit être entendue figurément. Quelle est-elle ? Paul ne s'explique pas ; il se borne à statuer que le chrétien est mort, en disant qu'*il a été enseveli*, (*συνταφέντες*). Toutefois sa pensée n'est pas difficile à comprendre, surtout par les lecteurs chrétiens qui connaissent par expérience ce à quoi il fait allusion. Cette *mort* est *morale*. L'homme vit dans le péché, entraîné par ses passions charnelles, soumis à l'empire du péché qui règne sur lui jusqu'au moment de sa conversion, laquelle est suivie de son baptême, c'est-à-dire jusqu'à son immersion dans les

eaux baptismales, autrement dite sa sépulture. Mais on n'est enseveli que lorsqu'on est mort. La mort, métaphorique ici comme la sépulture, c'est la fin, la cessation complète de cette vie de péché qu'il menait avant sa conversion et son baptême. C'est une mort morale, la mort de ses mauvais sentiments, de ses penchants vicieux, en un mot de tout ce qui était péché en lui, ou selon l'expression même de Paul dans son épître aux Romains, « *le crucifiement du vieil homme, la mort au péché* » (Rom. 6, 4-11). Ce point de vue est confirmé par ce que Paul a dit ỷ. 11 : περιετμήθητε... ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, où nous avons vu que « *ce dépouillement du corps de chair,* » exprime figurément la purification de ces influences charnelles au moyen desquelles le péché exerçait son empire.

A cette mort succède une résurrection. Paul est tout aussi concis sur ce point; il se borne à dire καὶ συνηγέρθητε, « *vous avez aussi été ressuscités.* » Qu'est-ce que cette résurrection? La mort étant métaphorique, la résurrection qui la suit ne saurait être matérielle (contre *Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Rosenm.*, *Meyer* [1]), elle doit être aussi métaphorique. Comme la mort est morale, la résurrection aussi doit être une résurrection morale, c'est la naissance à une vie nouvelle, une vie dans laquelle le chrétien affranchi de la domination du péché vit dans la sainteté.

Telle est la transformation qui s'est accomplie chez le chrétien dans le baptême, une transformation complète : enseveli mort comme Christ et avec lui (σύν), il est ressuscité vivant comme lui et avec lui, vivant à la justice et à la sainteté.

[1] Il n'est question, ni de près ni de loin, de la résurrection proprement dite. L'aor. passif συνηγέρθητε, « *vous avez été ressuscités,* » fait allusion à un *fait* historique *passé ;* ensorte qu'on ne peut pas dire, comme *Rosenmuller :* « per quem etiam spes certissima resurrectionis facta est vobis, » ni y voir, comme *Meyer*, une possession *idéale de la résurrection*, qui sera réalisée lors de la Parousie.

« *Sa circoncision qui vient de Christ* » (ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ), est une circoncision, c.-à-d. une purification complète.

Quel est le principe de cette transformation? Est-elle l'effet du rite du baptême? — Nullement. Paul l'attribue, comme dans l'ép. aux Romains[1], à *l'union* du chrétien avec Christ (voy. συν dans συνταφέντες et συνηγέρθητε). Cette union intime, qui est le produit de la foi, porte tout naturellement le chrétien à reproduire dans sa vie la vie de Jésus; en sorte que, dans toutes les positions où il se trouve, il s'applique à revêtir les dispositions et les sentiments que son Maître a eus dans des positions analogues; « il revêt Christ. » Cela est particulièrement vrai du baptême, qui, en même temps qu'il est la cérémonie de réception dans l'Église, est l'acte officiel par lequel le chrétien scelle les rapports d'union dans lesquels il est entré avec Jésus, quand il s'est converti par la foi en lui[2]. Du reste, si Paul ne parle pas de la foi, à pro-

[1] Nous pouvons sur ce point répéter identiquement la remarque que nous avons faite dans notre Comm. Rom. II, p. 6 : « L'image même dont Paul se sert indique que le rite du baptême n'y est pour rien (contre *Estius*, *Steiger*, *Thomasius*). L'apôtre établit une ressemblance entre la sépulture et le baptême : la sépulture et le baptême, qui en est l'image, supposent que celui qu'on ensevelit ou baptise est déjà mort. Jésus est enseveli mort — mort au péché; le chrétien est enseveli dans les eaux baptismales, mort — mort au péché. L'image elle-même indique que ce n'est pas le baptême qui opère cette mort, il la constate et l'exprime. « Ce n'est pas à la mort, c'est à *l'inhumation du mort* que Paul compare le baptême. » (*Godet*) La mort est antérieure au baptême : c'est la foi en Christ, qui, en unissant le chrétien à Jésus, l'opère, et opère de même sa résurrection ou renaissance à une vie nouvelle. »

[2] Paul, dans les expressions συνταφέντες, « ayant été ensevelis *comme lui* et *avec lui*, » et συνηγέρθητε, « vous avez été ressuscités *comme lui* et *avec lui*, » ne développe pas sa pensée impliquée dans le préfixe συν, non seulement pour ce qui tient au chrétien, mais encore pour ce qui tient à Christ. On se tromperait fort si l'on voulait borner cette ressemblance à la ressemblance matérielle, la sépulture et la résurrection de Christ, d'un côté, l'immersion et l'émersion des eaux baptismales, de l'autre. Nous avons montré que là-dessous se trouvent la mort au péché

pos de συνταφέντες αὐτῷ, il a soin de la mentionner à la fin, à propos de συνηγέρθητε, il ajoute διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν, « ***vous avez été ressuscités avec lui, par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts.*** » Διὰ τῆς πίστεως indique le moyen (διά) subjectif, par lequel cette résurrection s'est réalisée chez le chrétien. Sans la foi, elle ne serait pas. Le gén. τῆς ἐνεργείας est, non un gen. causæ = « la foi *qui vient de* la puissance de Dieu » (*Luther*, *Davenant*, *Beng.*, *Wolf*, *Storr*, *Flatt*, *Bæhr*, *Steiger*, *Bœhmer*, *Huther*, *Mayerhof*, p. 89, *Olsh.*, *DeW.*, *Thomasius*, Cf. Éph. 1, 19), ni une apposition (*Hofm. Holtzm.*, p. 33), mais un gén. objectif = « la foi *en* la puissance de Dieu (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Calv.*, *Bèze*, *Grot.*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Michael.*, *Rosenm.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Schnedermann*). « Toutes les fois que « le gén. après πίστις n'indique pas le sujet qui croit, il indi- « que l'objet de la foi, Marc 11, 22. Act. 3, 16. Rom. 3, 22. « Gal. 2, 16, 20. 3, 22. Éph. 3, 12. Phil. 1, 27. 3, 9. 2 Thess. « 2, 13. Jaq. 2, 1. Ap. 2, 13. 14, 12 » (*Meyer*). D'ailleurs la mention de la cause ou de l'origine de la foi n'a aucune raison d'être dans ce contexte; tandis que la mention de l'objet même de cette foi — surtout quand Paul, au lieu de dire « par la foi en Dieu, » lui donne pour objet la puissance (ἐνέργεια) de Dieu, qui ressuscite Jésus des morts — est une

et la vie nouvelle pour le chrétien, ce qui doit correspondre, par le fait du préfixe συν, à des états analogues pour Jésus (*mort au péché* et *vie nouvelle*). Nous serions fort embarrassés pour trouver ces deux termes, surtout le premier, si Paul ne s'en était pas expliqué dans son épître aux Romains (6, 4-11), en sorte que c'est là qu'il faut aller pour comprendre toute l'étendue de sa pensée et c'est dans ce but que nous avons fait précéder notre étude de ce verset de l'exposé du point de vue de Paul dans son épître aux Romains (Voy. *Oltram.*, Comm. Rom. II, p. 3-23) On peut voir encore ici à quel point l'ép. aux Colossiens est conforme à l'enseignement de Paul, puisque l'ép. aux Romains en est la clef.

manière de reporter directement l'esprit au fait, συνηγέρθητε. Paul s'élève ici de la foi en Christ à la foi en Dieu, parce que le chrétien, dans cette résurrection, est représenté *uni à Christ ressuscité*, et que Dieu est l'auteur de la résurrection de Christ. Cf. Rom. 4, 24.

ỷ. 13. Pour justifier la parole « *en lui* [Christ] *vous êtes parfaits* (καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ỷ. 10), Paul a commencé par rappeler à ses lecteurs sous l'image de la circoncision, qui figure la purification, qu'ils ont été purifiés des influences charnelles de la chair par la circoncision de Christ, c'est-à-dire par la purification qui vient de Christ, lorsque, *unis à lui*, ils ont été enterrés avec lui par le baptême et ont été ressuscités avec lui par la foi en la puissance de Dieu. Il complète la démonstration de son thème en rappelant l'état de mort spirituelle et morale où ils se trouvaient précédemment, et la vie spirituelle qui leur a été communiquée par le pardon de leurs péchés (ỷ. 13) et par l'abrogation de la loi et du régime de loi auquel ils étaient soumis (ỷ. 14). C'est ainsi qu'ils ont trouvé en lui, dans l'union avec lui, leur sanctification et perfection.

καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας... Cet accusatif dépend, non de ἐγείραντος (*Steiger*), mais de συνεζωοποίησεν qui suit, et où ὑμᾶς a été repris (voy. *Winer*, Gr., p. 139) — καὶ ne porte pas sur ὑμᾶς (= « vous aussi, » *Olsh.*, *Meyer*, *Schenkel*, *Schnedermann*, *Braune*), puisque c'est d'eux qu'il vient de parler ; c'est la simple copule « *et*, » pour ajouter une nouvelle considération (συνεζωοποίησε, etc.) à la précédente (περιετμήθητε... συνταφέντες... etc.). — Νεκρός, ά, όν, prop. *mort*, *morte*, s'emploie figurément pour signifier, non « misérable, malheureux » (*Rosenm.*), — ni « soumis à la mort du corps » (*Chrys.*, *Théod.*, *Théoph.*, *Bretschn.*, Lex.) — ni « soumis à la Mort, à la condamnation éternelle » (*Meyer*), — ou, tout ensemble, à la mort spirituelle et à la Mort éternelle (*Bèze*, *Davenant*); mais « *mort*, » c.-à-d. en qui la vie spirituelle,

la vie religieuse et morale est éteinte ; opposé (Rom. 6, 12) à ζῶν, « *vivant,* » c.-à-d. en qui se trouve la vie spirituelle, morale et religieuse. Éph. 2, 1. 5. Ap. 3, 1. Mth. 8, 22. Cf. Luc 9, 60. Luc 15, 24. 32. De là, ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας, non pas « *vous qui étiez* (= τοὺς ὄντας), *mais vous, lorsque* vous étiez morts : ὄντας est le participe imparfait. Paul parle de l'état dans lequel se trouvaient ses lecteurs lorsque Dieu les a vivifiés — ἐν* τοῖς παραπτώμασι, « *dans vos fautes,* » c'est-à-dire au milieu des fautes que vous commettiez (Rom. 1, 24. 27 : ἐν τῇ ὀρέξει. Éph. 2, 3), non « *par* vos fautes » (*Estius, Bœhmer*), comme τοῖς παραπτώμασι, Éph. 2, 1.5 ; ce qui n'est au fond qu'une autre manière de présenter la même pensée. Παράπτωμα (R. παρα, πιπτω) prop. « *une chute, une faute,* — καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, *et,* généralement, *dans l'incirconcision*, c.-à-d. l'impureté, les souillures *de votre chair.* » Ἀκροβυστία est ici, non au propre (*Pél.*, *Calv.*, *Huther*, *Meyer*), mais au figuré (voy. 2, 11), car il s'agit de l'état moral des Colossiens : l'incirconcision matérielle de la chair ne fait absolument rien pour qu'on puisse dire d'un homme νεκρὸς ὤν (cf. 3, 11. 1 Cor. 7, 19. Gal. 5, 6. 6, 15). Paul s'est servi de cette expression figurée pour faire pendant à l'expression figurée περιετμήθητε et περιτομή τ. Χριστοῦ ỹ. 11. L'absence de bonnes mœurs est le point que Paul relève presque constamment, quand il parle de la vie des païens. *Calvin* conserve le sens propre, « dans l'incirconcision de votre chair, » comme si Paul envisageait ici l'incirconcision comme le « *symbolum alienationis a Deo* » (Éph. 2, 11), ce que nous ne saurions admettre, puisque ces païens, actuellement chrétiens, n'ont pas cessé pour cela de porter ce *symbolum*. *Meyer* se tire de la difficulté en ôtant à σάρξ son sens propre de « *chair,* » pour lui donner celui de « *nature sensuelle, pécheresse,* » signification que

* ἐν est omis dans ℵ*BL, 20 minn. goth., et quelques Pères : Correc-

nous ne saurions lui reconnaître (voy. *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 122, II, p. 49).

συνεζωοποίησεν ὑμᾶς** σὺν αὐτῷ : le sujet, c'est Dieu (cont. *Grot.*, *Heinrichs*, *Ewald*); αὐτῷ, c'est Christ. Paul a répété ὑμᾶς parce qu'il était trop éloigné et afin de rapprocher les personnes (ὑμᾶς σὺν αὐτῷ), voy. *Bernhardy* Synt., p. 275. *Winer*, Gr., p. 139 et 559. — Ζωοποιεῖν, *rendre vivant, donner la vie, vivifier*, soit au propre (Jean 5, 21. Rom. 4, 17. 1 Cor. 15, 22. 45. 1 Tim. 6, 13. T. R.) soit au figuré (Jean 6, 63. 2 Cor. 3, 7 opp. ἀποκτείνειν. Gal. 3, 21). Dans le sens figuré, sa valeur et sa portée dépendent du contexte. Dans notre passage, le sens dépend de la manière dont on a entendu νεκρούς. *Meyer* l'ayant entendu de la Mort, c.-à-d. de la condamnation dans l'éternité, doit entendre ζωοποιεῖν du don de la Vie, de la félicité éternelle. Mais, outre que νεκρός ne saurait être admis dans ce sens, ἐζωοποίησε ne saurait se rapporter au don de la Vie éternelle, soit à cause du passé (ἐζωοποίησε), soit parce que tout le paragraphe (ỷ. 10-15) ne parle que de la perfection morale du chrétien en Christ (ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι) et non de la Vie éternelle et du salut. Νεκρός, « *mort,* » indiquant l'absence de toute vie morale et spirituelle, ἐζωοποίησεν ὑμᾶς, « *il vous a donné la vie,* » doit s'entendre du retour du chrétien à la vie spirituelle et morale, à la régénération, qui est un effet de la grâce de Dieu (χαρισάμενος, etc.). C'est bien là, en effet, la première chose à faire chez ces hommes qui étaient plongés dans l'immoralité. L'aor. indique un fait passé qui va se reproduisant au fur et à mesure que de nouveaux pécheurs sont

tion faite d'après Éph. 2, 1. 5. — ** *Elz.* omet ὑμᾶς (DEFGP. Minn. it. vulg. copt. arm. goth. Chrys. Theoph. Tertul. Hil. Ambros.), mais il est admis par *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Bœhmer*, *Huther*, *Meyer* (ℵ*ACKL, 50 minn. syrr. ar. eth. Euth. Dam. Ecum.). L'omission provient de ce que c'est une reprise qui n'est pas nécessaire au sens. Ἡμᾶς (B, 10 minn.) provient de ἡμῖν, qui suit.

convertis (voy. *Oltram.*, Comm. Rom., II, p. 202). La même pensée est exprimée dans un passage parallèle, Éph. 2, 5. Maintenant, quelle est la valeur et la portée de la composante συν? Elle indique l'accord et l'union (Voy. 2, 12) exprimés explicitement dans σὺν αὐτῷ. Paul entend que « *nous avons été vivifiés comme Christ et* (en union) *avec lui*, c.-à-d. que Dieu nous a fait naître à la vie céleste, la vie spirituelle et morale comme elle est en Christ, par notre union avec Christ (Rom. 6, 8-10. 2 Cor. 5, 18 : εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις). Le moyen subjectif, c'est *la foi* en Christ, qui, étant mystique, nous unit à Christ, et le moyen objectif, c'est le *pardon et la grâce* de Dieu, comme Paul le dit : χαρισάμενος ἡμῖν * πάντα τὰ παραπτώματα (cf. 2 Cor. 5, 19) : l'Aoriste participe se rapportant au passé (συνεζωοποίησεν) indique ici, non un acte antérieur (= il nous a donné la vie... après nous avoir pardonné, *Steiger*, *Meyer*), mais un acte simultané (1, 20 : εἰρηνοποιήσας. Voy. Éph. 1, 5) : c'est le moyen objectif par lequel Dieu a réalisé le συνεζωοποίησε = *il vous a donné la vie* (spirituelle et morale) *en nous pardonnant toutes nos fautes* » (χαρίζεσθαι, voy. Éph. 4, 32). Le pardon, témoignage de l'amour et de la grâce de Dieu en Jésus-Christ, touche le cœur des pécheurs et y ramène la vie. Le ἡμῖν à la place de ὑμῖν, est communicatif (1, 12. Gal. 4, 5. 6. Éph. 2, 1. 4, etc.) et donne à la pensée plus d'ampleur. Ce n'est pas seulement aux Colossiens, c'est à Paul, c'est à nous tous chrétiens, que Dieu a pardonné : cette manière fait mieux sentir l'étendue et la grandeur du pardon de Dieu. Ce « *nous* » ne vise point spécialement les judéo-chrétiens, que Paul n'a point en vue dans ce passage (cont. *Hofm.*, Schriftbew. I, p. 349. II, p. 366). Le fait que χαρισάμενος a lieu simultanément avec συνεζωοποίησε ὑμᾶς n'est point un empêchement à cette forme communicative (cont. *Meyer*).

* *Elz.* lisent ὑμῖν, contrairement aux autorités prépondérantes.

ŷ. 14. Paul décrit d'une manière dramatique cet acte de grâce : Dieu ne nous soustrait pas seulement à la peine que la loi prononce contre les pécheurs « en nous pardonnant toutes nos fautes » — il fait plus, il nous soustrait à la loi même, qu'il abroge.

ἐξαλείψας : Cet aoriste participe chemine parallèlement avec l'aor. χαρισάμενος (συνεζωοποίησε... χαρισάμενος... ἐξαλείψας) et indique, non un acte antérieur à συνεζωοποίησε (*Steiger*, *Meyer*), mais un acte simultané = « *il vous a donné la vie... en nous pardonnant... en effaçant...* Le sujet est toujours « Dieu, » et non « Christ » (*Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Érasme*, *Calvin*, *Bullinger*, *Bèze*, *Davenant*, *Estius*, *Heinrichs*, *Ewald*[1]) — ἐξαλείφειν, *torcher*, *essuyer*, Ap. 7, 17. 21, 4, — *effacer*, Act. 3, 19 ; puis *biffer*, *rayer*, Ap. 3, 5. Ps. 68, 29.

[1] *Bæhr* (p. 181) remarque que le changement de sujet a été en général provoqué par le point de vue dogmatique. On a rapporté les mots *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν*, etc., à l'anéantissement de la dette du pécheur envers Dieu, et le dogme de la *satisfactio vicaria* demandait qu'on l'attribuât non à Dieu, mais à Christ. Dans cette doctrine, en effet, Dieu est représenté comme un créancier, qui, loin de songer à remettre la dette, doit, dans sa justice, en exiger le paiement complet, paiement que Christ effectue à notre place. En conséquence, en attribuant à Christ le *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον* et le *αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου*, etc., on pensait avoir dans ce passage une preuve en faveur de ce dogme, et on l'a souvent cité en ce sens. Dès que le sujet est *Dieu*, tout change de face, et l'enseignement de l'apôtre se retourne contre ce dogme, car l'anéantissement de la dette est attribué à Dieu lui-même, et toute espèce de paiement doit être exclue par la liaison de *ἐξαλείψας* avec *χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα* (= « nous ayant accordé le pardon de tous nos péchés, en biffant l'obligation qui était contre nous, etc. »). On a bien cherché à sauver le dogme en faisant remarquer que c'est Dieu qui remet la dette, mais qu'il le fait *par* Christ. Sans doute; mais ce recours est inutile, car dans ce cas on ne peut plus mettre en présence, d'un côté, *le sacrifice de Christ* et, de l'autre côté, *la justice de Dieu* qu'il doit satisfaire, puisque c'est Dieu lui-même qui prend l'initiative du pardon et de l'anéantissement de la dette. Le rôle du sacrifice de Christ doit être entendu différemment. (Voyez *Oltram.*, Comm. Rom. I, p. 415-423.) On voit encore ici combien l'enseignement de l'ép. aux Colossiens est parfaitement paulinien.

Lysias, Orat. 29, de Nisimacho : τοὺς μὲν [νόμους] ἐνέγραφε, τοὺς δὲ ἐξήλειφεν. Plat. Pol. 6, p. 501 B — *détruire*, Jug. 5, 16. — τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασι*. Χειρόγραφος, prop. *écrit à la main* ; d'où τὸ χειρόγραφον scil. βιβλίον, prop. *le manuscrit*, désigne en affaires, *une obligation*, *un billet* ou *une créance chirographaire*, *une cédule*, *une reconnaissance*, Tob. 5, 3. 9, 5. Plut. Moral., p. 829 a. Artem. 3, 40. Polyb. 30, 8. 4. Dio Hal. 5, 8 (= γράμμα ou γράμματα, Luc 16, 6. 7). Les auteurs classiques emploient dans le même sens συγγραφή et γραμματεῖον, Dem. 882, 7. 956, 2. De là, comme une obligation est toujours faite *contre* ou *en faveur de* quelqu'un, τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον désigne « *l'obligation, la créance contre nous*, » c'est-à-dire que nous sommes tenus d'acquitter, dont nous sommes débiteurs, par opp. à τὸ ὑπὲρ ἡμῶν χειρόγραφον, « *l'obligation en notre faveur*, » c'est-à-dire qu'on est tenu de nous payer, qui nous constitue créanciers.

Δόγμα signifie prop. « *un décret, un arrêté, une ordonnance* » (voy. Éph. 2, 15) et non *rites*, *cérémonies* (*Calv.*, *Bèze*, *Davenant*, *Wolf*, *Heinrichs*, *Bæhr*). Δόγμασι désigne ici les *clauses* insérées dans l'obligation ou la créance chirographaire ; mais le datif est embarrassant et les avis divergent. Les uns (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Estius*, *Grot.*, *Hammond*, *Beng.* : decretis gratiæ. *Fritzsche*, ad 2 Cor., dissért. II, p. 168 : nova præcepta stabiliendo. *Bæhmer*) relient τοῖς δόγμασι à ἐξαλείψας, et entendent par δόγματα, les doctrines ou les préceptes chrétiens (*Théod.* : τὰ εὐαγγελικὰ δόγματα. *Théoph.* : τὰ τῆς πίστεως δόγματα) par opposition aux ordonnances de la loi juive = « *ayant biffé l'obligation*, la créance *dont nous étions débiteurs, par ses ordonnances* » (les préceptes chrétiens). Mais 1° δόγμα, qui signifie « *décret, ordonnance*, » ne peut pas, tout seul, désigner « les préceptes *chrétiens* ; » cette idée, étant essentielle,

* La Vulg. lit à tort : « Delens quod adversus nos erat chirographum *decreti* (pour τοῖς δόγμασι) quod erat contrarium nobis.

devrait être exprimée. Pourquoi ne pas dire τῇ πίστει, τῷ εὐαγγελίῳ ou quelque chose de semblable ? — 2° L'expression de δόγματα, qui relève la forme impérative du commandement, se peut difficilement appliquer aux préceptes de Jésus-Christ et des apôtres, qui ne revêtent guère la forme d'arrêtés, de décrets (voy. sur l'emploi que les Pères font de ce mot, Éph. 2, 15). — 3° La pensée que « Dieu ait biffé l'obligation, la créance chirographaire » (c'est-à-dire la loi mosaïque) par « les préceptes chrétiens » est certainement anti-paulinienne et trahit une méconnaissance du point de vue de Paul sur l'abrogation de la loi. Notre verset le fait bien voir, puisqu'il déclare que ce ἐξαλείψας τὸ χειρόγραφον a eu lieu par le προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ. — *Steiger* relie aussi τοῖς δόγμασι à ἐξαλείψας et traduit : « ayant biffé l'obligation... *relativement, quant à* ses ordonnances. » Mais cela supposerait que le χειρόγραφον n'a pas été biffé sous d'autres rapports, tandis que le contexte indique qu'il a été biffé tout entier — D'autres (*Luth.*, *Calv.*, *Bulling.*, *Bèze*, *Wolf*, *Michael.*, *Heinrichs*, *Bœhmer*) rapprochant ce passage de Éph. 2, 15 : τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας, ont pensé que τὸ χειρόγραφον τοῖς δόγμασι devait signifier « l'obligation qui est contre nous, *laquelle consistait* en ordonnances ou rites. » Mais il faudrait l'article τὸ ἐν δόγμασι ; de plus l'absence de ἐν et la présence de l'article τοῖς s'opposent à cette interprétation — D'autres (*Érasm.*, *Storr*, *Flatt*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Thomasius*, *Hofm.*) rattachent τοῖς δόγμασι à la proposition suivante au moyen d'une transposition : τοῖς δόγμασι ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν = ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν τοῖς δόγμασι (Cf. Act. 1, 2) = « *qui nous était contraire par ses clauses.* » Ils font valoir que ce τοῖς δόγμασι, relié à cette proposition, ôte à cette dernière ce qu'elle peut avoir de trop tautologique avec καθ' ἡμῶν. Mais rien ne justifie cette transposition, car τοῖς δόγμασι n'est pas accentué. — Il nous semble que τοῖς δόγμασι doit se relier nécessairement à τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον et se traduire : « la créance qui est contre nous,

c'est-à-dire qui nous constitue débiteurs *par* ses clauses » (*Huther*, *Bæhr*. *DeW.*, *Dalmer*, *Winer*, Gr., p. 206). Il est vrai que, dans ce cas, τοῖς δόγμασι devrait être intercalé (= τὸ καθ' ἡμῶν τοῖς δόγμασι χειρόγραφον ou τὸ τοῖς δόγμ. καθ' ἡμ. χειρόγραφον); mais on comprend que Paul, gêné par l'intercalation de καθ' ἡμῶν, qui est essentielle à χειρόγραφον, ait mis en dehors l'explicatif τοῖς δόγμασι. *Winer* pense que c'est pour l'accentuer(?) — D'autres (*B.-Crus.*, *Meyer*, *Braune*) préfèrent relier étroitement τοῖς δόγμασι à χειρόγραφον et traduire : « l'obligation *avec* ses clauses, qui est contre nous. » Le datif s'expliquerait par la composition du mot χειρόγραφον (= γεγραμμένον τοῖς δόγμασι, la créance écrite *avec* ses clauses) comme Gal. 6, 11 : ἴδετε πηλικοῖς ὑμῖν γράμμασι ἔγραψα, voyez avec quelles lettres je vous ai écrit. Plat. Ep. 7, p. 343 A : τὰ γεγραμμένα τύποις. Mais si l'on écrit *avec* des lettres, on n'écrit pas *avec* des clauses.

ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν : Ὑπεναντίος, dat. prop. *placé en face, à l'opposite ;* d'où *opposé, contraire, adverse,* et en parlant des personnes, οἱ ὑπεναντίοι, *les adversaires, les ennemis,* ce qui est l'emploi ordinaire dans les LXX. Hb. 10, 27. Polyb. 1. 10 : ἐπεκράτησε τῶν πολεμίων καὶ κατεδίωξε τοὺς ὑπεναντίους. 12 : συμβαλὼν τοῖς ὑπεναντίοις. Arist. Polit. 7, 9. Le préfixe ὑπο ne modifie en rien l'idée (cont. *Bèze*, *Er.-Schmidt*, *Bœhmer : sub*-contrarium, i. e. occulte adversum. *Witsig. Atting. : quodam modo* adversum ou *ex parte* adversum). De là, « *qui nous était contraire.* » Les commentateurs ne nous paraissent pas avoir bien saisi le rapport de cette idée avec ce qui précède, en ne voyant dans cette réflexion qu'une répétition accentuée de καθ' ἡμῶν : ce serait une pure tautologie. Nous avons vu que καθ' ἡμῶν indique que l'obligation est « *contre nous,* » c'est-à-dire qu'elle nous constitue débiteurs et non créanciers. Si nous pouvions la payer et la solder, bien qu'elle soit καθ' ἡμῶν, elle ne serait pas ὑπεναντίον ἡμῖν ; malheureusement nous sommes des débiteurs insolvables ; voilà pourquoi Paul ajoute qu'*elle nous était contraire,* indiquant par là que nous étions dans l'impossibi-

lité d'y satisfaire. L'imparfait ἦν indique que Paul parle de personnes qui ne sont plus sous le réat de la loi.

On se demande à quoi Paul fait allusion. Que désigne-t-il par *cette obligation, qui nous constitue débiteurs par ses clauses, laquelle nous était contraire?* — Les Pères ont cru que Paul faisait allusion à l'ordre donné à Adam, Gen. 2, 16.17, et enfreint par lui, infraction dont les conséquences s'étendent sur l'humanité tout entière en péché et en condamnation. Cet ordre violé constitue une sorte d'obligation contre nous, par la peine qui en résulte (*Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Ambr.*. *Corn.-L.*: *Chirographum decreti* est obligatio ad pœnam æternam juxta decretum Dei et sententiam damnationis in Adamum et posteros ejus peccantes, latam). Cette interprétation mérite à peine d'être mentionnée pour mémoire tant elle est étrangère au contexte et contraire à la signification de δόγμασι[1]. — *b*) D'autres ont pensé qu'il s'agissait ici de « *la conscience* » (Mel : conscientiam appellat chirographum), ou plutôt de « *la conscience de nos fautes* » évoquées par les ordonnances (δόγμασι) qui ont été transgressées. La conscience est le lieu où sont inscrites nos fautes, autrement dit « nos dettes, » *l'obligation écrite contre nous* (τὸ καθ' ἡμ. χειρόγρ.) *par les ordonnances* (τοῖς δόγμασι) de la loi. Cette interprétation présentée déjà par Anselme a été généralement adoptée par les luthériens et même par Zwingli[2]. Mais ce point de vue ne cadre pas complètement avec l'image, qui nous pré-

[1] *Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.* présentent encore une autre interprétation. Ils voient dans ce *χειρόγραφον* l'engagement qu'avait pris le peuple juif (Ex. 24, 3) de « faire tout ce que l'Éternel a dit. » Cet engagement était comme une sorte de créance, d'obligation souscrite par lui (= *ἰδιόγραφον*, *Théoph.*). — *Théodoret* repousse cette interprétation parce que cet engagement ne concerne que les Juifs, non tous les hommes.

[2] *Thomasius* entend par *τὸ χειρόγραφον*, non la loi, mais « *la dette que la transgression de la loi élève contre nous,* » envisagée comme une créance. Mais cette dette c'est la condamnation portée par la loi ellemême contre le transgresseur; c'est toujours la loi.

sente *cette créance chirographaire*, non seulement comme *biffée*, mais encore comme *clouée à la croix*, c'est-à-dire *détruite*. Or, cela ne saurait s'appliquer à « la conscience, » ni à « la conscience de ses fautes, » car on ne saurait jamais détruire dans le pécheur la conscience de ses fautes passées; le pardon même qui efface la punition et rassérène la conscience, n'ôte pas à l'homme la conscience des fautes qu'il a commises — *c*) En général, les commentateurs s'accordent à reconnaître que ce καθ' ἡμῶν χειρόγραφον, c'est « *la loi avec ses ordonnances* » (comp. Éph. 2, 15 : ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι). Tous les hommes en dehors de l'évangile, qui est la grâce, sont sous la loi et soumis à son régime (ὑπὸ νόμον, Rom. 6, 14). C'est elle qui est la base de tous leurs rapports avec Dieu, et l'homme est tenu de l'accomplir s'il veut arriver à la Vie, au bonheur éternel. On peut donc bien la comparer à « une obligation avec ses clauses, laquelle nous constitue, non créanciers, mais débiteurs » (τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασι). Malheureusement les hommes, au lieu de faire honneur à leur créance en s'acquittant de leur dette, c'est-à-dire en accomplissant la loi, se sont laissés aller à leurs mauvais sentiments, ils ont foulé la loi et ses ordonnances, et ne se présentent plus que comme des êtres soumis à l'empire du péché, partant sous le réat de la condamnation de la loi. C'est ce que Paul exprime en poursuivant son image. Nous étions débiteurs, ayant une obligation à payer, et au lieu de la solder nous sommes devenus insolvables, en sorte que cette obligation nous est adverse, hostile (ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν); elle n'est plus qu'un document qui nous condamne. La comparaison ne manque pas de justesse.

Faisons un pas de plus et entrons dans le concret en nous demandant à quelle loi Paul fait allusion. — On a pensé que c'était à *la loi mosaïque* (*Bulling*, *Estius*, *Grot.*, *Hammond*, *Beng.*, *Rosenm.*, *Steiger*, *Mayerhoff*, p. 60. *Huther*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*). Cela est possible; mais, dans ce cas,

il s'agirait de la loi mosaïque dans son entier et non restreinte à telle ou à telle partie, par exemple à la partie cérémonielle (*Calv.*, *Bèze*, *Wolf*, *Heinrichs*, *Bæhr*), car rien n'indique une semblable restriction. Ce qui dès l'abord a fait penser à la loi mosaïque, c'est l'expression τὸ χειρόγραφον coïncidant avec le fait que la loi mosaïque est écrite. Ce n'est pourtant pas une raison suffisante. De ce que Paul, comparant la loi à « une obligation, » se sert de l'expression χειρόγραφον, qui est le mot propre pour dire « *une obligation, une créance*, » il ne s'ensuit pas que la loi à laquelle il fait allusion doive nécessairement avoir la forme de loi écrite : la comparaison est juste sans cela. Que le fait de la loi mosaïque écrite ait suggéré à Paul la forme de χειρόγραφον, c'est fort possible ; mais que par cette forme il ait voulu faire allusion uniquement et exclusivement à la loi mosaïque (*Meyer*), nous ne le pensons pas. Nous tenons que la loi à laquelle Paul compare, c'est *la loi en général*, la loi envisagée comme principe servant de base aux rapports des hommes avec Dieu et comprenant, dans l'application concrète qui peut en être faite au païen et au juif, la loi morale naturelle *écrite dans le cœur* du premier (Rom. 2, 14. 15) et la loi mosaïque pour le second (de même *Bœhmer*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Braune*, *Reuss* [1]). Le contexte le montre. En effet, 1° dans ce ȳ. 14, Paul nous explique de quelle manière « Dieu *nous* a pardonné toutes nos fautes, » il faut donc — en raison de ce « *nous* » — que cette explication convienne à tous les hommes, au païen comme au juif. Il serait par trop singulier qu'il en fût autrement ici, où Paul

[1] *De W.*, *Meyer, Bleek,* pensent que χειρόγραφον fait allusion à la loi mosaïque; toutefois ils veulent y comprendre les païens *par forme d'application*, parce que cela peut aussi s'appliquer à eux. Mais il ne suffit pas que cela puisse s'appliquer à eux, il s'agit de savoir si Paul les y comprend directement, — et nous le croyons d'autant mieux que cette manière d'envisager *la loi en général* est un point de vue familier à Paul (Voy. Rom. 3, 19. 20. 21. 5, 20. 6, 15. 7, 6. 7. 8, 3. 10, 4, etc. Gal. 2, 16. 19. 21. 3, 5. 10. 11. etc.).

s'adresse précisément à des lecteurs d'origine païenne — 2° Quand il dit τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον et ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, il faut bien que la loi à laquelle ce χειρόγραφον fait allusion se rapporte à tous les hommes sans distinction — 3° Enfin. quand Paul déclare que Dieu a biffé ce χειρόγραφον, c'est-à-dire en réalité *cette loi*, en la clouant à la croix, il fait allusion à l'œuvre rédemptrice de Jésus, qui précisément a mis fin à *la loi en général* (Rom. 10, 4) et au régime de loi, en nous faisant passer sous la grâce et le régime de grâce (Rom. 6, 14[1]). Ce point de vue est tout à fait paulinien.

Ainsi Paul nous déclare que « *lorsque nous étions morts*

[1] *Huther* (p. 259) se demande quelle loi Paul a en vue: Est-ce la loi morale inscrite dans les cœurs ou la loi mosaïque? — et il répond: « Comme partout où Paul parle de l'abrogation de la loi par Christ, il « pense à la loi mosaïque (?), il en doit être de même dans notre passage. « Prétendre que l'autre loi a été abrogée par Christ, c'est impossible « que Paul ait voulu le prétendre. » *Bœhmer* (p. 201) affirme de même que Christ n'a point aboli la loi morale, mais seulement sa malédiction, c.-à-d. la condamnation qu'elle prononce contre nous. — Il y a là une conception des idées religieuses de Paul qui est tout à fait inexacte. Paul affirme, au contraire, que la loi — soit la loi morale naturelle, soit la loi mosaïque — *a été abrogée* (Rom. 7, 4); que *Christ est la fin de la loi* (Rom. 10, 4) et que le chrétien *n'est plus sous la loi, mais sous la grâce* (Rom. 6, 14). Elle a été abolie par la grâce, qui change la base des rapports du chrétien avec Dieu et remplace la loi; de sorte que si la loi est abrogée, la morale ne l'est pas. Au contraire. L'amour inouï de Dieu, manifesté en Jésus-Christ, tout particulièrement dans son sacrifice, fait, pour ainsi dire, le siège du cœur du pécheur, *ennemi de Dieu* par ses pensées, par ses sentiments et par sa vie, le touche, le gagne et le change; il en fait par la foi *un ami de Dieu*. Tout est changé en lui, pensées, sentiments et par suite sa vie; *un nouvel esprit l'anime* (Rom. 7, 6). Désormais ce qui règne en lui, c'est cet esprit même, cet amour filial qui l'embrase pour Dieu, répondant à l'amour immense que Dieu lui a témoigné en Christ et qui le porte de plein cœur vers tout ce qui est pur, céleste, agréable à Dieu. La loi s'est évanouie devant l'amour qui l'en a affranchi. Tel est le point de vue de Paul. La loi est abrogée, le chrétien en est affranchi; un nouvel esprit l'anime: l'esprit de Dieu, l'amour filial (Voy. p. 288, note). La foi est essentiellement mystique; née de l'amour, elle le porte en germe (Voy. *Oltram*. Comm. Rom. I, p. 300).

dans nos fautes et dans l'incirconcision (l'impureté) *de notre chair*, c'est-à-dire sans vie spirituelle, morale et religieuse, *Dieu nous a donné la vie* spirituelle, morale, *en nous accordant le pardon de tous nos péchés, en biffant l'obligation qui, nous constituant débiteurs par ses clauses, nous était adverse* à cause de nos transgressions. »

Cette parole ne suffit pas au sentiment de Paul, elle est trop froide pour exprimer la grâce magnifique de Dieu. Paul ajoute : καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου : Αὐτό scil. τὸ χειρόγραφον, c'est l'obligation, la cédule, la pièce même qui nous condamnait. Paul l'accentue en jetant αὐτό au commencement de la phrase et en le répétant plus loin (προσηλώσας αὐτό) — Αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου (= e medio tollere, opp. ἐν μέσῳ εἶναι, Dem. 682, 1. Esch. Suppl. 785, embarrasser, barrer le chemin) se dit de quelqu'un qui embarrasse la voie et qu'on fait déguerpir (Plat. Eryn., p. 401 E. Xen. Anab. 1, 5. 14. De præf. eq. 3, 10), ou de quelque chose qui embarrasse, fait obstacle et qu'on enlève ou supprime (voy. Kypke, h. l.). De là, « *et Dieu l'a enlevée*, » il a supprimé l'obligation, la cédule elle-même (vulg. : tulit de medio). Le parfait ἦρκεν indique que l'action a été faite et reste faite. L'obligation a été supprimée — et voici comment : προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ : l'aoriste participe se rapportant au parfait ἦρκε, indique une action simultanée (= « en la clouant, » non « après l'avoir clouée. » *Beng.*). C'est le moyen dont Dieu s'est servi pour supprimer, détruire l'obligation elle-même : « *il l'a clouée à la croix*. » L'article (τῷ) indique qu'il s'agit d'une croix déterminée, la croix de Christ.

Sous l'image d'*une obligation, laquelle, par ses clauses, nous constitue*, non créanciers, mais *débiteurs* (τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασι), Paul représente *la loi*, non prop. la loi mosaïque, mais *la loi en général*, ce fondement des rapports de tout homme (soit juif, soit païen) avec Dieu et à laquelle tout homme est tenu de conformer ses sentiments et sa vie. Il la représente comme *nous étant adverse*, hostile

(ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν), comme un document, un titre qui nous condamne, parce que, au lieu de nous acquitter de notre obligation, nous nous sommes montrés des débiteurs insolvables, c'est-à-dire parce que, au lieu de tout ordonner au dedans et au dehors de nous, dans notre cœur et dans notre vie selon les ordonnances de cette loi, nous l'avons, au contraire, foulée, violée. Alors qu'a fait Dieu? Eh bien! *il a biffé l'obligation* (ἐξαλείψας), ce qui signifie clairement qu'il a abrogé la loi elle-même. Mais cette expression ne rend pas l'impétuosité du sentiment de Paul. Comme un créancier, qui veut montrer sa générosité à son débiteur, ne se contente pas de tracer le billet et d'en biffer les lignes, mais le prend et le déchire ou le jette au feu, sous ses yeux, pour lui faire voir d'une manière sensible, par l'anéantissement du titre même, que sa dette est irrévocablement mise à néant, ainsi fait Dieu. Ou plutôt, il fait mieux : ce χειρόγραφον, cette obligation chirographaire, la cédule même (αὐτό), il l'a prise et *l'a supprimée*, détruite — aux yeux mêmes du monde — *en la clouant à la croix!* Telle est l'image grandiose et tragique tout ensemble, par laquelle Paul exprime l'anéantissement de la loi, et c'est en portant le regard et le cœur de ses lecteurs sur la croix où Christ est mort qu'il veut leur faire contempler la destruction de cette loi qui leur était adverse.

Paul, en présentant l'abrogation de la loi sous la forme imagée « en la clouant à la croix, » la rattache à la mort de Christ, et c'est singulièrement méconnaître le sentiment ainsi que la pensée de l'apôtre que de dire, comme *Grotius:* « alludit Paulus ad morem, qui tunc in Asia videtur fuisse, clavis transfigere edicta antiquata » (de même *Wolf*, *Beng.*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Bœhmer*). On commente avec la tête ce qui a été écrit avec le cœur. Paul fait allusion à la croix de Christ, ce qui suppose une relation entre l'abrogation de la loi et la mort de Christ, et comme il ne s'explique pas sur cette relation, les commentateurs se sont mis en quête.

Influencés par l'expression προσηλώσας τῷ σταυρῷ, ils ont cru voir dans Gal. 3, 13, l'explication désirée[1]. La loi a été abolie par le fait que « la malédiction qu'elle prononce contre les pécheurs a été soufferte à leur place par Christ sur la croix » (*Œcum.*, *Théoph.*, *Calvin*, *Davenant*, *Steiger*, *Bœhmer*, *DeW.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*, *Weiss*, Bibl. Th. N. T., p. 439. *Braune*, *Thomasius*). « Comme par la mort de Christ sur la croix, la « loi qui condamne les hommes *a perdu sa puissance de* « *condamnation*, parce que Christ par sa mort a souffert « pour les hommes la malédiction de la loi, il suit que Christ, « ayant été cloué à la croix, la loi par cela même y a été « clouée, en ce sens que par la crucifixion de Christ, *elle a* « *cessé d'être un obstacle* par la condamnation qu'elle récla- « mait » (Meyer). Non; la pensée de Paul est bien plus belle et bien plus profonde. Il ne s'agit pas de *la malédiction de la loi* supprimée, abolie par la mort de Christ, ni de la loi *cessant d'être un obstacle;* il s'agit de l'anéantissement de la loi elle-même, clouée à la croix, et du chrétien soustrait à la loi mise à néant pour lui.

Par cette image de la loi que Dieu a clouée à la croix, Paul, comme nous l'avons dit, rattache l'abrogation de la loi au sacrifice de Jésus sur la croix et avec raison. En effet, c'est par sa mort que Christ *affranchit le chrétien de la loi* (Cf. Rom. 7, 4). La mort de Christ, acte suprême de son amour et de l'amour de Dieu, en produisant la réconciliation du pécheur avec Dieu (voy. Rom. 5, 5-11) le fait passer, au moyen de la foi, sous le régime de la grâce et l'affranchit ainsi de l'obligation à la loi; *il n'est plus sous la loi, il est sous la grâce* (Rom. 6, 14). La loi est abolie pour lui, et Christ est *la fin de la loi*, son terme final (Rom. 10, 4). En d'autres termes, l'amour immense de Dieu, sa grâce, manifestés dans le don et spécialement dans la mort de Christ sur la croix, témoi-

[1] Voy. le sens de ce passage, *Oltram*. Comm. Rom. I, p. 419, note.

gnage éclatant de l'amour de Christ et de Dieu pour les pécheurs a touché, gagné, changé le cœur du pécheur : il a un cœur nouveau et un esprit nouveau, et là où le cœur parle et où un esprit nouveau, l'esprit filial, l'esprit de Christ, s'est emparé de l'homme et le conduit, la loi n'a plus rien à voir, elle n'existe plus pour lui, elle a été clouée à la croix : l'amour en évoquant l'amour dans le cœur de l'homme, l'a abrogée[1].

L'abrogation de la loi pour le chrétien n'est pas seulement une pensée fondamentale des conceptions religieuses de Paul, elle est encore le seul point de vue qui réponde au but que Paul se propose dans ce paragraphe. Il veut, en effet, montrer que Christ suffit amplement à la sanctification du chrétien, à sa perfection, et repousser les tentatives des faux docteurs qui cherchent à entraîner les Colossiens dans ces pratiques légales qui ne sont pas *selon Christ*, puisqu'elles ne servent qu'à les séparer de Christ même. Il ne peut mieux y couper court qu'en montrant que Dieu a aboli la loi et que le chrétien n'a rien à faire avec elle. Toute la perfection se puise en Christ.

℣. 15. Reprenons la pensée de Paul pour la terminer.

« *Lorsque nous étions morts* (spirituellement et moralement) *dans nos fautes et dans l'incirconcision* (l'impureté) *de notre chair, Dieu nous a rendus à la vie* (spirituelle et morale) *comme Christ et avec lui, en nous pardonnant toutes nos*

[1] Voy. *Oltram.* Comm. Rom. I, p. 409-411. 415-423. II, p. 27. 45. La loi n'est pas purement et simplement supprimée; elle ne disparaît que devant la grâce, qui prend sa place dans la conscience du chrétien, au moyen de la foi. Là où le cœur est gagné par la miséricorde et par la grâce de Dieu, et où tout est à Dieu, il n'y a pas de place pour la loi; l'amour n'a que faire de ses ordonnances, il va *proprio motu* de l'avant dans la voie de la sanctification et de la sainteté. Mais que la foi s'affaiblisse, que l'amour vienne à défaillir, la loi reparaît tout aussitôt avec ses ordonnances et reprend son rôle; elle ne s'évanouit que devant l'amour. Il ne faut pas que le chrétien laisse son cœur se refroidir, ni l'esprit s'éteindre (Voy. p. 288, note).

fautes, en biffant l'obligation qui nous constituait débiteurs par ses clauses et nous était adverse; et il l'a supprimée en la clouant à la croix! » Eh bien! ajoute Paul, ce grand acte par lequel Dieu affranchit l'homme de la loi, c'est *la victoire et le triomphe de Dieu* sur toutes les puissances du mal. En effet, affranchi de la loi, l'homme est du même coup affranchi de la domination du péché, parce qu'un nouvel esprit l'anime (voy. Rom. 7, 1-7). — Ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας se lie à ἐδειγμάτισεν qui suit; en conséquence il doit être séparé de ce qui précède autrement que par une simple virgule (cont. *Lachm.*, *Schenk.*). Paul aurait pu lier par un καί; en ne le faisant pas, il donne plus de vivacité au discours et accentue le résultat final de cette dispensation de Dieu, qui est un triomphe de la grâce sur le mal, triomphe que la loi n'avait pu réaliser[1].

Ἐκδύω, prop. *dépouiller quelqu'un* (d'un vêtement), puis, *dépouiller* — au moyen, ἐκδύομαι et ἀπεκδύμαι, *se dépouiller de, ôter* son vêtement (voy. 3, 9). Les verbes ἀπεκδυσάμενος — ἐδειγμάτισε — θριαμβεύσας sont mis, comme d'ordinaire, dans l'ordre de succession des faits. L'aor. ἀπεκδυσάμενος rattaché au passé ἐδειγμάτισε, indique, non un acte simultané, mais un acte déjà passé (= « après les avoir dépouillées, il les a exposées à l'ignominie. ») Le second fait suit le premier (voy. Éph. 1, 5). Quelques commentateurs (*syr.*, *Aug.* ad Faustum, 29. De peccat. merit. et remiss. 27. *Hilaire*, de Trin. 9. *Érasme, Cocceius, Homberg*) entraînés par la forme moyenne du verbe, ont pensé qu'il s'agissait de Christ, et ont traduit en sous-entendant τὴν σάρκα : « *s'étant dépouillé de la chair*, » c'est-à-dire de son corps[2], pour dire que Christ par sa mort, qui est un dépouillement du corps, a exposé à l'ignominie, etc. Mais le

[1] *Holtzmann* (p. 156) dit que ce verset, considéré au point de vue exégétique, offre des difficultés insolubles. Nous ne le pensons pas.

[2] Ce τὴν σάρκα s'est même produit dans FG [avec omission de τ. ἀρχὰς κ. τ. ἐξουσίας] syr. goth. Aug. ep. 119.

sujet ne saurait être Christ (cont. *Érasm.*, *Calv.*, *Bèze*, *Heinrichs*, *Ewald*, *Baur*, etc.); c'est *Dieu*, comme précédemment, et il n'y a pas de motif pour en changer. Dès lors, le moyen ἀπεκδυσάμενος ne peut pas signifier « *s'étant dépouillé* » (comme 3, 9), il doit avoir le sens actif, « *ayant dépouillé* » (de même Xen. Anab. 5, 8. 12 : πολλοὺς ἤδη ἀποδέδυκε. Jos. Antt. 6, 14, 2 : ἀπεκδὺς τὴν βασιλικὴν ἔσθητα) avec la nuance *in suum commodum*, qui indiquerait que c'est dans l'intérêt de ses plans de salut, de son règne qui se réalise plus pleinement.

Maintenant deux questions se posent : Ayant dépouillé *qui?* et ayant dépouillé de *quoi?* Quant à la première question, Paul dit positivement τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας. Αἱ ἀρχαὶ καὶ αἱ ἐξουσίαι, prop. « *les commandements et les autorités* » (abst. p. concr. Voy. αὐτούς) c'est-à-dire ceux qui ont le commandement et l'autorité. Qui sont-ils ? Ce ne sont pas « les puissances et les autorités humaines » (= principes et sacerdotes Judæorum, *Kypke*, *Rosenm.*, *Flatt*, etc.), qui n'ont que faire ici, ni « les Puissances et les Autorités célestes » (*Michael.*), car il s'agit ici des puissances ennemies de Dieu et des hommes ; ce sont les Puissances du mal (Éph. 2, 2. Voy. Éph. 6, 12) qui ont établi sur les hommes leur empire. — De quoi Dieu les a-t-il dépouillées? Paul ne le dit pas expressément ; mais puisqu'il les présente comme des ennemis vaincus, nous pouvons dire que, ce dont il les a dépouillées, c'est de leur domination, de leur empire.

De là, « *ayant dépouillé* (par cet anéantissement de la loi clouée à la croix) *les Principautés et les Puissances du mal.* » Ainsi cet affranchissement de la loi est, du même coup, pour le chrétien, un affranchissement de l'empire du péché ; il n'est plus sous la domination des Puissances du mal, dépouillées désormais de leur empire. En effet, la foi, en unissant le pécheur à Christ par le cœur, a tout métamorphosé en lui ; « *en Christ il est devenu parfait* » (ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ỳ. 10). L'union avec Christ par la foi, a produit en lui cette

circoncision, c'est-à-dire cette purification qui l'a amené à la vie spirituelle et morale (ỹ. 11-13). Il n'est plus sous la loi, mais sous la grâce; affranchi de la première, il est l'esclave de la seconde, de l'amour; le Péché n'a plus d'empire sur lui, il ne le domine plus, parce qu'un cœur nouveau et un esprit nouveau l'anime (comp. Rom. 6, 15-23. 7, 1-6).

Dieu *ayant dépouillé* ainsi *les Puissances* du mal de leur empire, ἐδειγμάτισε ἐν παῤῥησίᾳ. Δειγματίζειν, inusité dans les auteurs profanes (= παραδειγματίζειν), ne se rencontre qu'ici et dans Mth. 1, 19 [Lachm., Tisch.]; il signifie *donner en spectacle, exposer à la honte, à l'ignominie* (*vulg.:* traducere). Paul représente Dieu sous l'image d'un triomphateur qui mène après lui ses ennemis vaincus et les donne en spectacle pour leur humiliation et leur honte. Les Puissances du mal guerroyaient contre Dieu, il les a vaincues, et le monde peut contempler dans le chrétien leur défaite et le triomphe de Dieu. — Παῤῥησία (R. πᾶς, ῥῆσις) prop. la liberté de parole; d'où, adverbialement, παῤῥησίᾳ ou ἐν παῤῥησίᾳ, franchement (sans réticence ni arrière-pensée), Jean 18, 20. Phil. 1, 20 — ouvertement (sans ambage ni mots couverts) Marc 8, 32. Jean 10, 24. 11, 14. 16, 25. 29 — librement (sans que personne ne nous arrête) Jean 7, 13. 26 — avec assurance, hardiment, Éph. 6, 19. Sap. 5, 1 — en public (en présence, à la vue de tout le monde) Jean 1, 4 (opp. à ἐν κρυπτῷ) 11, 54. — Plusieurs (*B.-Crus.*, *Meyer*, *Schenkel*, *Braune*) traduisent par « *hardiment, avec assurance,* » ce qui paraît étrange appliqué à Dieu et même à un triomphateur humain. Nous préférons « *en public,* » à la vue de tout le monde (*Théoph.:* τὸ ἐν παῤῥησίᾳ ἀντὶ τοῦ δημοσίᾳ, πάντων ὁρώντων, *Calv.*, *Estius*, *Grot.*, *Beng.*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Steiger*, *Bœhmer*, *Olsh.*, *Huther*, *Ewald*, *Bleek*, *Hofm.*). *Meyer* objecte que l'idée de publicité est déjà impliquée dans ἐδειγμάτισε. Sans doute; mais cela n'empêche point de la mettre en relief d'une manière explicite. En disant que « Dieu les a données *publiquement* en spec-

tacle, » Paul fait entendre que ce n'est pas une victoire cachée que Dieu a remportée sur les Puissances du mal, mais une victoire que le monde entier peut contempler de ses yeux. Partout où la croix est annoncée et embrassée avec foi, on peut voir les pécheurs affranchis de la domination du Péché. — θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ. Θριαμβεύειν, *obtenir les honneurs du triomphe*; puis θριαμβεύειν τινα, *mener quelqu'un en triomphe*, *triompher de quelqu'un*, Plut. Romul. 4 : βασιλεῖς ἐθριάμβευσε (voy. Wettst. 2 Cor. 2, 14); θριαμβεύσθαι, *être mené en triomphe*, Plut. Coriol. 35. L'aoriste participe se rapportant au passé ἐδειγμάτισε, indique ici un acte simultané = « il les a exposées en spectacle, en les menant en triomphe, en triomphant d'elles. » Le masculin αὐτούς est un accord logique ; il se rapporte aux individus composant les ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι (Cf. Mth. 28, 19. Col. 2,2.19, etc.), — ἐν αὐτῷ, scil. σταυρῷ, « par la croix. » Ce dernier mot nous reporte au grand fait énoncé ỳ. 14. C'est en clouant notre obligation à la croix, que Dieu nous a affranchis de l'empire du péché; c'est en la croix et par la croix (ἐν αὐτῷ) qu'il triomphe des Puissances du mal. Paul a soin de le rappeler en terminant (*Orig.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Athan.*, *Calv.*, *Bèze*, *Grot.*, *Heinrichs*, *Steiger*, *Bœhmer*, *Olsh.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, *Thomasius*). Ce contexte est excellent, et nous ne voyons pas pourquoi nous sous-entendrions Χριστῷ, qui est plus éloigné (*Vulg.*, *Chrys.*, *Théod.*, *Érasm.*, *Luth.*, *Mel.*, *Bulling.*, *Estius*, *Wolf*, *Beng.*, *Michael.*, *Storr*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Bæhr*, *Huth.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Hofmann*). Cette victoire et ce triomphe sont dépeints au point de vue idéal; mais il dépend de l'ardeur de la foi des chrétiens de réaliser l'idéal. En tout cas, la vie des chrétiens d'alors, des *saints* (ἅγιοι), comparée à celle des païens, en faisait bien éclater la vérité aux yeux du monde.

Maintenant considérons la suite des idées.

Paul a terminé ses instructions en exhortant ses lecteurs à

s'attacher dans toute leur conduite à Jésus-Christ, le Seigneur, tel qu'ils l'ont reçu et qu'on le leur a enseigné, en s'unissant de plus en plus à lui par la foi (ỷ. 6. 7). Cela dit, il découvre où tendent, soit ses instructions, soit ses exhortations précédentes; c'est à les mettre en garde contre ces docteurs qui, sous le fallacieux prétexte de les conduire à la sainteté, et même à une sainteté supérieure, cherchent par leurs théories philosophiques et par des prescriptions légales à les détacher de la communion de Christ, la vraie source de toute perfection.

« *Prenez garde*, leur dit-il, *qu'on ne vous séduise par la philosophie, une vaine illusion qui appartient aux enseignements des hommes, aux rudiments du monde, et non à Christ; car c'est en lui — en lui personnellement — qu'habite toute la perfection de la Divinité, — et c'est en lui* (dans l'union avec lui) *que vous êtes parfaits* » (ỷ. 8. 9. 10). Il serait donc bien absurde de quitter celui qui est la perfection même et la source de la perfection, pour aller prendre ces mauvaises béquilles de la philosophie et de ces vieilleries légales. Et Paul justifie son dire, soit relativement à Christ, soit relativement au chrétien.

La perfection divine est personnellement en Christ, car il est supérieur à tout ce qui peut prétendre à la perfection : « *il est la tête, le chef de toute Principauté et Autorité*, c'est-à-dire supérieur à tous les anges, — et vous êtes parfaits en lui, dans l'union avec lui, car (ỷ. 11) *c'est en lui que vous avez été circoncis* (purifiés) *d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme, par le dépouillement des influences charnelles du corps, par la circoncision* (purification) *de Christ* » (ỷ. 12). Unis à lui, « *vous avez été ensevelis avec et comme lui dans le baptême* (sépulture, symbole pour vous comme pour lui de la mort au péché) *et vous êtes ressuscités avec lui et comme lui* (résurrection, symbole pour vous comme pour lui d'une vie nouvelle, céleste) *par la foi en la puissance de Celui qui l'a ressuscité des morts.* » Quelle purification!

Pour la faire mieux sentir encore, Paul rappelle ce qu'ils étaient avant leur conversion et ce qu'ils sont devenus en Christ (ỹ. 13). « *Et, lorsque vous étiez morts* — morts à la vie spirituelle et morale — *dans vos fautes et dans l'incirconcision*, c'est-à-dire les souillures *de votre chair, Dieu vous a donné la vie* — la vie spirituelle et morale — *avec Christ, en nous pardonnant toutes nos fautes* (ỹ. 14), *en biffant l'obligation qui nous constituait débiteurs par ses clauses, et qui nous était contraire, et il l'a détruite en la clouant à la croix !* » Cette œuvre est le triomphe de Dieu sur les Puissances du mal à l'empire desquelles il arrache les pécheurs : « *Ayant dépouillé les Principautés et les Puissances* du mal, *il les a données publiquement en spectacle en les menant en triomphe par la croix.* »

Ainsi se vérifie par des faits, expérimentés déjà par les lecteurs eux-mêmes, cette parole : « C'est en lui, dans l'union avec lui, que vous êtes parfaits[1]. » Et la conclusion évidente, c'est qu'il faut rejeter bien loin toutes ces pres-

[1] Dans ce paragraphe (v. 9-15) Paul a montré par quelques traits brièvement énoncés, comment *la foi*, qui unit le pécheur à Christ, est pour lui une source de purification et de perfection. Il se trouve que la même question, au fond, est traitée dans l'épître aux Romains, quoique à un point de vue différent. Paul se pose en face de ceux qui, devenus les objets de la grâce, pourraient être tentés de se dire : « *Persistons dans le péché, afin que la grâce abonde,* » et s'efforce de montrer qu'un semblable langage ne saurait se rencontrer dans la bouche d'un chrétien, parce que *la foi*, qui l'a uni à Christ, *a été pour lui une source de purification et de perfection.* Si l'on examine les motifs qu'il donne à l'appui (Rom. VI, 1 — VII, 6), on trouvera que, dans le développement assez long dans lequel il entre, il met en relief les mêmes faits et les mêmes arguments qu'il présente sommairement dans notre paragraphe. La communauté des pensées est si frappante que l'argumentation de l'épître aux Romains jette une singulière clarté sur tout ce qui est avancé ici d'une manière concise, et la comparaison des deux passages convaincra tout lecteur attentif que l'auteur de l'épître aux Colossiens ne peut être autre que l'auteur de l'épître aux Romains (Voy. *Oltram.* Comm. Rom. VI, 1 — VII, 6).

criptions et ces doctrines qui nous éloignent de Christ (ỳ. 16-23)[1] pour nous attacher indissolublement à lui, source véritable de toute sainteté et de toute perfection (ch. III).

ỳ. 16. Οὖν, « *donc*, » introduit la conclusion, — μή τις ὑμᾶς κρινέτω : Κρίνειν, prop. *juger*, porter un jugement en bien ou en mal ; κατακρίνειν, *condamner*. Cependant κρίνειν se dit *in malam partem* des jugements critiques, des blâmes prononcés sur la conduite d'autrui (Mth. 7, 1. Rom. 14, 3. 4. 10. 13. 1 Cor. 4, 5, etc.), de manière à devenir synonyme de condamner (Rom. 2, 16. 14, 22) ; seulement il n'indique pas une condamnation aussi formelle et positive que κατακρίνειν (Luc 6. 37). De là, « *que personne ne vous juge.* » Ce n'est pas une défense faite à ceux qui jugent ; c'est une manière de dire aux Colossiens : « Qu'on ne vienne pas vous juger, vous critiquer ou vous condamner, ou, si l'on vous juge, n'en ayez nul souci ; toutes ces critiques sont indues, ne les écoutez pas. » — ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει : Ἐν indique le point sur lequel on prononce des jugements critiques (Rom. 14, 22. 1 Pier. 2, 12). Βρῶσις, prop. *l'action de manger, le manger*, et πόσις, *l'action de boire, le boire*, se prennent aussi pour βρῶμα, *esca, cibus*, et πόμα, *potus* (Jean 4, 32. 6, 27. 55. Voy. *Fritzsche*, Comm. Rom., III, p. 200). On doit s'en tenir au premier sens : c'est la signification ordinaire dans Paul (Rom. 14, 17. 1 Cor. 8, 4. 2 Cor. 9, 10).

La loi mosaïque renferme des prescriptions sur les aliments ; elle commande l'abstinence de la chair des animaux impurs (Lév. XI. Deut. XIV) et du sang (Lév. 17, 10-14. 19, 26. Cf. Act. 10, 14. 15, 20) sans proscrire l'usage de la viande et du vin. Elle n'interdit l'usage du vin qu'à ceux qui se sont consacrés à l'Éternel d'une manière spéciale par le vœu du

[1] *Holtzmann* (p. 157) ne voit qu'interpolation dans 2, 16-23, et élève contre ce paragraphe des objections que notre commentaire suffit à réfuter.

naziréat (Nomb. 6, 2) et au prêtre s'acquittant des fonctions du service divin (Lév. 10, 8). Dans notre passage, il ne s'agit point d'imposer la loi mosaïque aux chrétiens d'origine païenne, comme le voulaient ces judaïsants que Paul n'a cessé de combattre. Le terrain des discussions a complètement changé et les questions qui s'agitent sont tout autres. Le débat porte sur la question de la sanctification et de la perfection. D'après ce que nous lisons ỷ. 21. 22, où Paul revient à cette affaire des aliments, on aperçoit qu'il s'agit d'adversaires qui, partant de théories philosophiques dualistes, dans lesquelles la matière est considérée comme la source et l'origine du mal, voulaient imposer certaines règles ascétiques (voy. ỷ. 21. 22), s'imaginant qu'en matant le corps par des abstinences, ils dégageaient l'âme des influences de la matière et s'avançaient ainsi vers la sainteté, — vers une sainteté supérieure à celle des chrétiens qui vivent de la vie ordinaire en s'attachant à en remplir les devoirs naturels. Ils ne s'arrêtaient pas comme la Loi à la considération du pur et de l'impur; ils croyaient qu'il y a une sainteté supérieure au bien, et ils prétendaient arriver à la perfection par cet ascétisme. Erreur funeste, pratique inféconde, qui, en remplissant l'homme d'un prétendu mérite, n'engendre que l'orgueil spirituel (ỷ. 23)[1].

Ce n'est pas tout. La tendance ascétique judaïsante de ces docteurs s'exprimait par d'autres observations légales où l'influence de la loi mosaïque se faisait plus directement reconnaître. — *ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων* : Μέρος,

[1] Ce principe est le contrepied du vrai principe chrétien. C'est dans le cœur que le mal a sa source, et pour purifier la vie et le corps lui-même de ses désirs charnels, il faut commencer par purifier le cœur. Quand le cœur est pur, tout devient pur. C'est le principe de Paul, qui, dans toute l'épître, s'oppose à cette théorie décevante des docteurs en faisant de la communion du cœur avec Jésus-Christ, qui est la perfection, la source non seulement de la régénération (2, 11-12), mais encore de toute sainteté dans la vie et de la perfection.

prop. *partie*, se dit du *point* particulier qu'on envisage (2 Cor. 3, 10. 9, 3. 1 Pier. 4, 16 : δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ μέρει τούτῳ, qu'il glorifie Dieu en ce point, c'est-à-dire de ce qu'il souffre comme chrétien. Aelien, V. H. 8, 3 : κρίνοντες ἕκαστον ἐν τῷ μέρει φόνον). Paul, au lieu de dire μή τις ὑμᾶς κρινέτω... ἢ ἐν ἑορτῇ, ἢ ἐν νουμηνίᾳ ἢ ἐν σάββασι, réunit ἑορτή, νουμηνία, σάββατα dans une même catégorie, à cause de leur nature en soi semblable et différente d'avec ce qui précède, et dit ἐν μέρει ἑορτῆς, etc., « *qu'on ne vienne pas vous condamner... sur le point*, c'est-à-dire à propos *d'une fête, ou d'une nouvelle lune ou des sabbats.* » Ces trois points correspondent aux trois divisions du temps en année, en mois et en semaines : de même, mais dans un ordre inverse, 1 Chr. 13, 31. 2 Chr. 2, 4. 31, 3. — Ἑορτή, « *la fête,* » allusionne aux trois grandes fêtes célébrées annuellement chez les Juifs. Νουμηνία ou νεομηνία, « *la nouvelle lune* » : ce jour était célébré chez les Hébreux, ainsi que chez plusieurs peuples de l'antiquité, comme un jour de fête religieuse (voy. Herzog's Encycl., Article Neumond). Σάββατον τό ou σάββατα τά (Mth. 12, 1. Luc 4, 16. Act. 13, 14. 16, 23), *le sabbat,* le jour du repos. Ces docteurs, se conformant en cela aux ordonnances juives, tenaient certains jours pour particulièrement sacrés et voulaient astreindre les chrétiens à les fêter religieusement pour parvenir à la sainteté (Cf. Ignace, ep. Magn., 9). Paul ne partage pas ces principes (Cf. Rom. 14, 5) et n'y peut voir la source de la sainteté.

℣. 17. Voici pourquoi : Ὅ* ἐστι σκία τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα** Χριστοῦ : Le neutre singulier ὅ est abstrait, tandis que

[1] Ainsi lisent *Lachm.*, *Steiger*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*, (BFG, 62 minn. it. [d. e. g.] goth. copt. Marcion, Tert. Aug.); tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*, *Bæhmer*, *Huth.*, *Olsh.*, *De W.*, *B.-Crus*, *Bleek*, *Hofm.* lisent ἅ (ℵACDEKLP, minn. it. [f.] vulg. Orig. Eus. Chrys. Euth. Ambrosiast.). Le pluriel est trop naturellement amené par l'énumération qui précède pour ne pas être la glose. — ** Ainsi lisent *Griesb.*, *Tisch.* 7, *Bæhr*,

le pluriel ἅ est concret et se rapporte directement aux objets susmentionnés. Ὅ s'y rapporte de même (cont. *Flatt, Hofm.*); mais en sa qualité d'abstrait, il les embrasse dans la notion générale = « *ce n'est là que l'ombre.* » Ἔστι, « *est,* » considère les choses en soi, abstraction faite du temps, et ne signifie pas « est actuellement, à présent » (cont. *Meyer*). — Σκία opposé à σῶμα, c'est *l'ombre* opposée au *corps* même qui est censé projeter l'ombre. Comme σκία s'emploie aussi pour désigner *l'ombre*, c'est-à-dire une sorte d'esquisse (σκιαγραφία), de pâle copie rappelant *l'original* même (Hb. 8, 5. 10, 1), la plupart des commentateurs (*Pel., Mel., Bulling., Calv., Bèze, Davenant, Corn.-L., Hammond, Leclerc, Heinrichs, Bæhr, Steiger, Bœhmer, Olsh., B.-Crus, Mayerhoff*, p. 60, *Huther, Schenkel, Bleek, Meyer, Weiss*, p. 471, *Braune, Thomasius, Holtzm.*, p. 210, *Reuss*) croient que cette expression rappelle le caractère typique des ordonnances de la Loi relativement aux choses à venir (τὰ μέλλοντα), c'est-à-dire aux choses du Nouveau Testament; de sorte que la pensée de Paul serait qu'une fois que les τὰ μέλλοντα sont apparues en Christ, ces types, qui ne sont que *l'ombre, la figure*, doivent disparaître. Autre est la pensée de Paul. Il ne s'agit nullement d'une conception théologique et typologique de la Loi, telle qu'elle existe dans l'alexandrinisme (cont. Holtzm., p. 210. 273, qui s'appuie de Weiss, Bibl. Th., p. 223. 433. 471). Quand σκία est opposé à σῶμα, il signifie, non *la figure* opposée à *l'original*, mais l'ombre opposée au corps qui fait l'ombre, c'est-à-dire l'ombre d'une chose opposée à la chose même, *l'apparence* opposée à *la réalité;* Jos. B. J., 2, 2. 5 : σκίαν (l'ombre, c'est-à-dire le titre, le nom) αἰτησόμενος τῆς βασιλείας, ἧς ἥρπασεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα

Olsh., DeW., B.-Crus. (DEFGKL, minn. Chrys. Théod. Dam. Théoph.); tandis que *Elz., Lachm., Tisch. 8*, lisent τοῦ Χρ. (ℵ*ABCP, 2 minn. Euthal. Ecum.). Si τοῦ eût été primitif, il n'y avait pas de raison pour le supprimer et il n'aurait pas disparu d'un aussi grand nombre d'instruments.

(le corps, la réalité). Lucien Hermotimus, 79 : ὀρθῶς τις φαίη σκίαν ὑμᾶς θηρεύειν, ἐάσαντας τὸ σῶμα : comme en français : « lâcher la proie pour l'ombre » (*Rosenm.*, *Hilgenf.*, p. 661, *Schnederm.*). Paul, en disant : « *Ce n'est là que l'ombre des choses,* » indique qu'on a beau s'attacher à ces pratiques, à ces abstinences de mets et de boissons, à ces observances de fêtes, etc., croyant y trouver les réalités que l'on poursuit, on ne les y trouve point, parce qu'elles ne les renferment pas réellement. — De quelles choses s'agit-il ? D'après le contexte, ce sont les choses dont Paul vient de parler, et pour la possession desquelles ces faux docteurs mettent en avant ces procédés légaux, comme étant le vrai moyen de les obtenir, c'est *la sainteté, la perfection* spirituelle et morale. Meyer repousse cette explication, parce que ces choses étant désignées par τῶν μελλόντων, elles ne seraient plus des μέλλοντα une fois que Christ a paru. En conséquence il veut y voir « les choses [*lesquelles?*] qui appartiennent à l'αἰὼν μέλλων, c'est-à-dire au temps du retour de Christ, que l'on croyait prochain. » Dans ce cas, le contexte serait brisé, car il ne s'agit nulle part dans ce paragraphe de ces bénédictions à venir, mais de choses qui sont en Christ, et Christ est venu. Elles sont appelées τὰ μέλλοντα, non pour indiquer que Paul, au moment où il écrit, les considère encore comme futures et non apparues; mais en ce sens que Paul, se reportant à la Loi, à l'Ancien Testament, à qui appartiennent ces prescriptions, parle de ces choses-là, savoir la sainteté et la perfection, comme de choses à venir, parce que toutes ces prescriptions légales ne les donnent pas réellement : c'est Christ qui les donne.

τὸ δὲ σῶμα, Χριστοῦ scil. ἐστιν, « *mais le corps,* la réalité des choses, *appartient à Christ* » (*Winer*, Gr., p. 495), c'est-à-dire que c'est Christ qui les possède réellement : « il est la perfection divine » (πᾶν τὸ πλήρωμα τ. θεότητος, ỳ. 9), et c'est « en s'attachant à lui qu'on devient réellement parfait » (ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ỳ. 10). En Christ, le chrétien passe de la

loi sous la grâce, du régime de loi sous le régime de grâce, par la foi qui l'unit à Christ; un nouvel esprit l'anime (Cf. Rom. 6, 14. 7, 4-6). Son cœur est purifié, renouvelé, et les mauvais désirs, les convoitises de la chair en ont disparu : le corps reprend sa place et son rôle normal; les excitations en sont éteintes, « il est mort » (Rom. 8, 10). Ce nouvel esprit, l'Esprit de Dieu, esprit d'amour filial pour Dieu (Rom. 8, 15. Gal. 4, 6) le pousse vers tout ce qui est saint, noble, relevé, en un mot vers Dieu, de sorte que la sainteté de la vie n'est que l'épanouissement libre et spontané du principe nouveau qui est en lui. Vouloir, sous prétexte de sainteté, endiguer cet esprit dans la réglementation du calendrier juif ou par des abstinences de viande et de vin, et porter atteinte à sa spontanéité, c'est faire fausse route, c'est retourner à la loi, aux *στοιχείοις τοῦ κόσμου* (ỷ. 8), et remettre à l'homme fait les lisières de l'enfant. La vraie source de toute sainteté et perfection, c'est Christ et la foi qui nous unit à lui par le cœur : tout le reste n'est auprès de lui qu'*ombre* (*σκία*), c'est-à-dire apparence et néant. C'est bien là le principe chrétien et la vraie doctrine paulinienne.

ỷ. 18. Suit un avertissement sur un autre point.

Μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύτω : Βραβεύς désigne proprement *le juge* du combat, du concours, des jeux, puis en général *l'arbitre* (Eur. Oreste, 1650 : βραβεὺς δίκης. Méd. 274 : βραβ. λόγου. Plat. Prot., 338 : βραβεύτης λόγων). D'où βραβεύειν, *juger* comme arbitre, *décerner le prix* du combat, et *régir, gouverner* (voy. 3, 15). De là καταβραβεύειν τινα (comme κατακρίνειν, καταδικάζειν) se dit du βραβεύς qui prononce contre quelqu'un, partant ne lui décerne pas le prix, ne lui donne pas raison : que ce soit justement ou non, qu'il l'accorde à un autre ou non, n'importe; ce détail n'est pas indiqué par le verbe (cont. *Corn.-L.*, *Steiger*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*), il ne peut ressortir que du contexte[1]. Ce mot, que

[1] Voy. *Reiche*, comm. crit. p. 279. *Chrys.* : καταβραβευθῆναι ἐστιν

Jérome prenait à tort pour un provincialisme de Cilicie (ad Algas. quest. 10), est fort rare et appartient vraisemblablement au barreau. On le retrouve dans Eustathius (Il., 1, 93. 33 : καταβραβεύει αὐτὸν, ὡς φασὶν οἱ παλαιοὶ, τοῦ φυσικοῦ θεσμοῦ προθέμενος τὸ δίκαιον) et dans un passage de Démosthènes, Orat. c. Midiam, 5, 25 : καὶ διὰ ταύτην αἰτίαν ἐπιστάμεθα Στράτωνα ὑπὸ Μειδίου καταβραβευθέντα, καὶ (παρὰ) πάντα τὰ δίκαια ἀτιμωθέντα, « nous savons que pour ce motif, Straton a été condamné et diffamé contre toute justice par Midias. » En réalité, ce n'était pas Midias qui avait condamné Straton; mais comme c'était le résultat des intrigues de Midias, Démosthènes préfère se servir de cette forme passive pour lui attribuer la condamnation, dont il était au fond l'auteur. On peut traduire : « Nous savons que pour ce motif [c'était une rancune] Midias a fait condamner et diffamer Straton contre toute justice. » Καταβραβεύειν (conformé comme κατακρίνειν de κρίτης, καταδικάζειν de δικάστης) signifie « *condamner*. »

Cependant on peut se demander si la nuance indiquée par le radical βραβεύς a disparu. Nous croyons qu'elle existe, et que ce n'est pas sans motif que Démosthènes a préféré ce mot à tout autre. Il faut savoir que, dans une précédente affaire, Straton avait été choisi, d'un commun accord, par Démosthènes et Midias, comme arbitre (βραβεύς), pour trancher un différend qui s'était élevé entre eux, et que, en cette qualité, il avait condamné (κατεβράβευσε) Midias, qui avait

ὅταν παρ' ἑτέρῳ μὲν ἡ νικὴ ᾖ, παρ' ἑτέρῳ δὲ τὸ βραβεῖον, ὅταν ἐπηρεάζῃ ὁ νικήσας. De même *Théoph.*, *Zonare* (ad can. 35. Concile de Laodicée) : τὸ μὴ τὸν νικήσαντα ἀξιοῦν τοῦ βραβείου, ἀλλ' ἑτέρῳ διδόναι αὐτὸ, ἀδικουμένου τοῦ νικήσαντος. *Théod.* : καταβραβεύειν ἐστι τὸ ἀδίκως βραβεύειν. Les Pères exagèrent ici la signification de *καταβραβεύειν*, et font confusion avec *παραβραβεύειν*. Un arbitre peut, en effet, *καταβραβεύειν τινα*, refuser le prix à quelqu'un, soit que l'individu ne l'ait pas mérité, partant avec justice, soit qu'il l'ait mérité, partant avec injustice; mais ce détail ressort du contexte, non de la composante *κατα* (de même *κατακρίνειν, καταδικάζειν*).

volontairement fait défaut. Celui-ci, vexé de cette sentence, avait tourné sa colère contre Straton et, pour se venger (διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν), était parvenu par ses ruses à faire condamner, à son tour, le ci-devant βραβεύς, Straton. C'est ce que rapporte Démosthènes, en disant : καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν (c'est-à-dire à cause de la sentence de condamnation que Straton avait précédemment prononcée contre Midias) ἐπιστάμεθα Στράτωνα ὑπὸ Μειδίου καταβραβευθέντα. L'expression καταβραβευθέντα est choisie intentionnellement par Démosthènes, plutôt que κατακριθέντα ou telle autre, afin de rappeler à l'esprit des auditeurs la sentence arbitrale de Straton, et mettre en relief la vengeance et la méchanceté de Midias le faisant καταβραβεῦσαι, comme Straton αὐτὸν κατεβράβευσε.

On doit conclure de ce passage que καταβραβεύειν τινα signifie « *condamner quelqu'un* » (= κατακρίνειν, καταδικάζειν. *Phot.* dans *Ecum.* : μηδεὶς ὑμᾶς κατακρινέτω. *Hesych.*, *Hammond*, *Elsner*, *Michael.*, *Storr*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Huther*, *Bleek*, *Hofm.*, *Reiche*, Comm. crit., p. 179), — mais avec une nuance indiquée par le radical βραβεύς. De là, μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύτω doit signifier « que personne ne vous condamne ; » seulement Paul a recherché une expression qui, par son radical, rende la nuance de sa pensée. Ces docteurs, qu'il combat, s'érigent en *juges*, et prononcent comme s'ils étaient *les arbitres* (βραβεῖς) chargés de décider du salut des individus et de décerner le prix, la Vie éternelle[1]. « *Ils condamnent* » (καταβραβεύουσι), partant dénient le prix à ceux qui ne

[1] Cette manière de prononcer sur le salut des gens n'est pas nouvelle. Les judaïsants ne disaient-ils pas aux chrétiens d'Antioche que s'ils ne se faisaient pas circoncire, ils ne pourraient être sauvés ? (Act. 15, 1). On la retrouve dans tous les temps. Comme il s'agit ici de la voie qui mène à la perfection, il est évident que cette condamnation comporte au fond une dénégation d'obtenir la perfection, partant le salut, la Vie éternelle — et non de posséder « la liberté accordée par Christ » (*Grot.*), ou « la vraie adoration par opposition au culte des Anges » (*De W.*).

rendent pas comme eux un culte aux anges, et les taxent d'orgueil (*Rosenm.*, *Huth.*, *Bleek*, *Reiche*). L'expression de καταβραβεύειν a le mérite de laisser apercevoir l'orgueil de ces gens qui s'érigent en *juges*, et par cette forme : « *Que personne ne vous condamne* » (comme μή τις ὑμᾶς κρινέτω, ℣. 10), Paul invite ses lecteurs à ne se point faire souci de ces condamnations et à s'en battre l'œil.

D'autres interprétations se rapprochent plus ou moins de celle-ci et nous paraissent moins autorisées. — « *Que personne ne vous fourvoie* » (de la perfection ou du salut), *Vulg :* nemo vos seducat. *Luth.*, *Thomasius*, — ou « *que personne ne vous fasse perdre le prix, ne vous ravisse le prix* » (τὸ βραβεῖον, la Vie éternelle), *Érasm.*, *Bulling.*, *Calv.*, *Estius*, *Corn.-L.* 1, *Grot.*, *Leclerc*, *Wolf*, *Heinrichs*, *Bœhmer*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Schenk.*, *Meyer*, *Reuss*, *Hilgenf.*, p. 661, *Schnedermann*). — Quelques-uns, partant de la signification de βραβεύειν, *régir, gouverner*, donnent à καταβραβεύειν le sens de *régenter : Bèze :* nemo adversus vos rectoris partes sibi ultro sumat. *Corn.-L.* 2 : nemo contra vos dominetur, vobis insultet, vos imperiose regat. *Bengel :* ne quis brabeutæ potestatem usurpans, vos currentes moderetur, perperamque præscribat, quid sequi, quid fugere debeatis, brabæum accepturi.

θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων : Si nous suivons à la forme du ℣. 16 (μή τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει, etc.), nous relions ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ à καταβραβευέτω, la prép. ἐν indiquant le point sur lequel porte la condamnation (comme κρίνειν ἐν). De là, « *que personne ne vous condamne sur le point de l'humilité et du culte des anges.* » Cette construction est correcte et l'on n'hésiterait pas à l'adopter, n'était la difficulté d'interprétation que présente θέλων. — Θέλων, prop. « *voulant* » = volens, s'emploie souvent avec un verbe au temps fini, et se rend par « *volontairement, spontanément, volontiers, de plein gré* » (Hom. Od. 3, 272 : τὴν δὲ θέλων ἐθέλουσαν ἀνήγαγεν ὃν δόμον δέ. Pind. Nem. IV,

144 : τὸν Εὐφράνης ἐθέλων... ἀείσατο, « que Euphranes chanta, célébra spontanément, de lui-même, » partant dignement. Xen. Cyr. 1, 1. 3 : Κύρῳ ἴσμεν ἐθελήσαντας πείθεσθαι, τοὺς μὲν, etc. Anab. 6, 2. 4 : ἀμφοῖν γὰρ ταῦτα ἐδόκει μὴ ἀναγκάζειν πόλιν ἑλληνίδα καί φιλίαν, ὅ τι μὴ αὐτοὶ ἐθέλοντες διδοῖεν. Eschyl. Coeph. 791 : θέλων ἀμείψει. Plat. Theat. p. 143 D : καὶ τοὺς ἄλλους ἐρωτῶ, οἷς ἂν ὁρῶ τοὺς νέους ἐθέλοντας ξυγγίνεσθαι). Comme ce sens ne paraissait pas aller très bien au contexte (*Érasme:* θέλων non opponitur *invito* aut *nolenti*), les commentateurs ont dévié vers l'idée voisine, « arbitrairement » (*Luth.*[1], *Reiche*, *Néander*, Pfl. p. 399), « de sa propre autorité » (*Heinrichs*, *Steiger*, *Bœhmer*, *Ewald*), signification contestable au point de vue du langage. Nous croyons que θέλων, « *le voulant*, » signifie ici « *spontanément, de soi-même*, » sans que rien l'y contraigne (= ultro, *Bèze*, *Davenant*, *Er.-Schmidt*, *Wolf*). Paul, par cette expression, relève la spontanéité de ces condamnations, afin d'indiquer l'outrecuidance de ces gens qui se passent juges et qui condamnent. La pensée serait assez bien rendue par la traduction : « Que nul ne *s'avise* de vous condamner. » Οὐδεὶς ἐθέλει τύραννον κατ' ὀφθαλμὸν κατηγορεῖν, personne ne s'avise de blâmer un roi en face. Xen. Hier. 1, 14.

D'autres voient dans θέλων une brachylogie = θέλων τοῦτο ποιεῖν ou τοῦτο, scil. καταβραβεύειν ὑμᾶς. De là, « *que personne ne vous condamne*, » ou « *ne vous ravisse le prix, en voulant ce faire*, » ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων. Ainsi l'entendent *Théod.*, *Théoph.* : ὅτι θέλουσιν ὑμᾶς καταβραβ. διὰ ταπεινοφροσύνης. *Phot.* dans *Ecum.* : θέλων τοῦτο ποιεῖν. *Mel.*, *Calv.*, *Huther*, *DeW.*, *Schenkel*, *Meyer*. Mais 1° ce θέλων, ainsi entendu, n'est qu'un allongement inutile. Quand on dit : Que personne ne vous condamne, ou que personne ne vous ravisse le prix, tout est dit; il va de soi qu'il veut le faire,

[1] *Luth.*, *Ewald* relient θέλων à ἐμβατεύειν.

sans qu'on ait besoin de le dire d'une manière explicite. On supprimerait θέλων que le sens ne serait pas modifié et que la pensée serait complète. 2° Cette ellipse après θέλων ne se justifie pas. Sans doute θέλων se joint sans plus, à un verbe au temps fini; mais c'est, comme nous l'avons dit, dans le sens de « *volontairement,* » etc. 3° Il y a bien de l'obscurité dans ce ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ, etc., rapporté à θέλων τοῦτο ποιεῖν : Que personne ne vous ravisse le prix, en voulant ce faire *par* (ἐν) humilité et culte des anges (*Théod.* : ταπεινοφροσύνῃ κεχρημένοι. *Théoph.* : διὰ ταπεινοφροσύνης δοκούσης. *Ecum.*, *Mel.* : simulans humilitatem). Ce ἐν, qui revient à « sous prétexte de, sous couleur de, » a difficilement ce sens (voy. *Reiche*, Comm. crit. p. 281).

La plupart des docteurs (*Aug.*, ep. ad Paulinum : affectans humilitatem. *Hesych.*, *Estius*, *Leclerc*, *Beng.*, *Michaelis*, *Storr*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Bæhr*, *Bæhmer*, *Olsh.*, *B.-Crus.*, *Bleek*, *Braune*, *Hofm.*, *Hilgenf.*, Einl., p. 661, etc.) entendent θέλειν ἐν dans le sens de « *prendre plaisir à, se complaire dans.* » On le trouve, en effet, avec cette signification dans les LXX, en parlant des personnes, 1 Sam. 18, 22 : θέλει ἐν σοι ὁ βασιλεύς. 2 Sam. 15, 26. 1 Rois 10, 9. 1 Chr. 28, 4. 2 Chr. 9, 8, et même en parlant des choses, Ps. 147, 10 : οὐκ ἐν τῇ δυναστείᾳ τοῦ ἵππου θελήσει, « ce n'est pas dans la vigueur du cheval qu'il se complaira » = εὐδοκήσει. Test. XII Patr., p. 608 : θέλειν ἐν καλῷ, bono delectari. Il ne signifie pas affectare (*Aug.*, *Estius* : affectans humilitatem, voulant paraître humble). De là, « *que personne ne vous ravisse le prix, se complaisant* (c'est-à-dire parce qu'il prend plaisir, se complaît) *dans l'humilité et le culte des anges.* » Mais 1° cet hébraïsme θέλειν ἐν (= חָפֵץ בְּ, רָצָה) ne se rencontre pas dans Paul, qui se sert de εὐδοκεῖν (1 Cor. 10, 5. 2 Cor. 12, 10. 2 Thess. 2, 12), ni dans les écrits du Nouveau Testament, qui emploient, dans ce sens, εὐδοκεῖν et quelquefois θέλειν τινα (Mth. 27, 43. Comp. Ps. 22, 9), θέλειν τι (Mth. 9, 13. Comp. Osée 6, 6. Marc 12, 38. Hb. 10, 8).

2° La forme est singulière : « Que personne ne vous ravisse le prix, *en se complaisant* dans l'humilité et le culte des anges, » pour dire en réalité : « affectant de paraître humble par un culte rendu aux anges ; » c'est une manière de s'exprimer par trop énigmatique et qui réclame un trop long commentaire. *Bleek* remarque qu'au ỷ. 23 on rencontre, liée aussi à *ταπεινοφροσύνη*, l'expression *ἐθελοθρησκεία* (un culte volontaire, qu'on se plaît à rendre sans y être tenu), laquelle réunit dans ce sommaire les notions séparées de *θέλειν* et de *θρησκεία*, ce qui militerait en faveur de cette interprétation. Mais ce détail milite encore mieux en faveur de la première interprétation, attendu que cette épithète de « tout volontaire, » donnée à ce culte, fait encore mieux comprendre que la condamnation ne repose que sur la volonté pure de ceux qui condamnent.

ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων : *Ταπεινοφροσύνη*, « *humilité* » (voy. 3, 12). Plusieurs commentateurs (*Nœsselt*, *Rosenm.*, *Ewald*, *Reiche*, Comm. crit. p. 285), se fondant sur le ỷ. 23 : *ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος*, s'imaginent que *ταπεινοφροσύνη* se rapporte, pour le fond de la pensée, à ce qui est désigné par *ἀφειδία τοῦ σώματος*, et signifie « *tenuitas* in victu, *severitas* in cohibendo appetitum ciborum, » ce qui est de nulle valeur, puisque, dans ce sommaire du ỷ. 23, nous voyons figurer *ἐθελοθρησκεία καὶ ταπεινοφροσύνη* ; tandis que *ἀφειδία τ. σώματος* se rapporte évidemment à l'abstinence des mets, dont il est parlé ỷ. 21, et précédemment au ỷ. 16 (voy. ỷ. 23). L'expression *ταπεινοῦν τὴν ψύχην*, Lév. 16, 29. 31, prop. « humilier son âme, » opposée à la tenir en joie, à laquelle ces docteurs en appellent, ne saurait justifier leur interprétation. — *Θρησκεία* signifie prop. « *le culte*, » l'honneur rendu à la Divinité, s'exprimant par le service divin et les cérémonies religieuses ; — puis, comme la religion se produit par le culte, *θρησκεία* (comme en français « le culte ») a signifié « *la religion*, » 4 Macc. 5,

6 : τῇ θρησκείᾳ τῶν Ἰουδαίων χρώμενος. Jaq. 1, 26. Act. 26, 5. Il s'emploie encore dans le sens subjectif de *piété*, *dévotion*, Jos. B. J. 1, 12. 1 : θρησκεία περὶ τοῦ θεοῦ. Antt. 13, 8. 2 : τοῦτον τὸν Ἀντίοχον δι' ὑπερβολὴν τῆς θρησκείας, Εὐσεβῆ πάντες ἐκάλεσαν. Chariton, 7, 6 : γνοὺς ἔνδον εἶναι τὴν βασιλίδα, κατὰ τὴν ἔμφυτον θρησκείαν τῶν βαρβάρων πρὸς τοὔνομα τὸ βασιλικόν. — Le gén. τῶν ἀγγέλων est objectif, « le culte des anges, » rendu aux anges (*Winer*, Gr., p. 176), comme ἡ τῶν εἰδώλων θρησκεία, Sap. 14, 27 ; θρησκ. τῶν δαιμονίων, Eus. H. E., 6, 41 ; τῶν θεῶν, 9, 9 ; τοῦ θεοῦ, Herodien, 5, 8. 17. Jos. Antt. 4, 4. 8. 4, 8, 44, etc. Clem.-Rom. 1 Cor. 45 : ἐθρήσκευον ἄλογα ἑρπετά. Sap., 11, 16. Quelques-uns veulent y voir un gén. subjectif : « le culte des anges, » c'est-à-dire que rendent les anges, un culte d'une spiritualité angélique (= cultus angelicus, *Luth.*, *Schœttgen.*, *Wolf*, *Elsner*, *Thomasius*) et même « studium singularis sanctitatis = θρησκεία ἀγγελική » (*Nœsselt*, *Rosenm.*). Le contexte s'y oppose. Paul ne compare pas la piété des chrétiens à la piété des anges; il parle de la place et du rôle que les faux docteurs attribuent aux anges, relativement à celle qu'occupe Jésus, et il oppose le culte rendu aux anges, envisagé comme moyen de sanctification et de perfection, à la communion avec Christ (℣. 19 : οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν).

ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τ. ἀγγέλων se relie à καταβραβευέτω (comme κρινέτω ἐν, ℣. 16) et indique *le point* sur lequel porte la condamnation des adversaires. Nous disons *le point*, parce que les deux termes sont groupés ensemble sous la préposition ἐν et sans article (cont. *Nœsselt*, *Rosenm.*, *Ewald*, *Reiche*). Si maintenant nous mettons en rapport les deux termes du grief, il ressort qu'il ne s'agit point de l'humilité en soi, laquelle est toujours bonne et recommandée (3, 12. Phil. 2, 3. Éph. 4, 2. Act. 20, 19. 1 Pier. 5, 5); mais de l'humilité en rapport avec θρησκεία τ. ἀγγέλων, qui est celle que revendiquent ces docteurs. On arrive à croire que ces docteurs, considérant Dieu comme l'être infini et insaisissable,

pensaient que l'homme, dans sa bassesse, ne peut s'adresser directement à Dieu, et que l'humilité doit lui faire un devoir d'avoir recours à la médiation des anges et de leur rendre un culte[1]. Ils reprochaient leur orgueil à ceux qui s'y refusaient (*Théod.* : λέγοντες, ὡς ἀόρατος ὁ τῶν ὅλων θεός, ἀνέφικτός τε καὶ ἀκατάληπτος καὶ προσήκει διὰ τῶν ἀγγέλων τὴν θείαν εὐμένειαν πραγματεύεσθαι. *Calv.*, *Davenant*, *Grot.*, *Beng.*, *Heinrichs*, *Bœhmer*, *Olsh.*, *De W.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*). Cette humilité, qu'ils réclamaient hautement et qu'ils s'attribuaient sans doute à eux-mêmes par leur profession de ce culte, n'est en réalité qu'un prétexte pour abriter et colorer d'un motif respectable leurs doctrines et leurs jugements. Que telle soit la pensée de Paul, c'est ce qui résulte de la manière dont il leur renvoie la balle, en les traitant d'orgueilleux (φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) et de la qualification qu'il fait de ce culte en l'appelant, ỳ. 23, ἐθελοθρησκεία, un culte purement volontaire, c'est-à-dire qui n'est réclamé par aucun ordre divin, partant ne repose que sur une affectation d'humilité qui dissimule mal leur orgueil spirituel.

Quant au culte des anges, auquel Paul fait allusion, il ne paraît pas (cont. *Schœttgen.*, *Schmidt*, *Beng.*, *Bleek*, p. 104) dériver de la croyance populaire aux anges, envisagés comme

[1] *Chrys.*, *Phot.*, *Œcum.*, *Théoph.* leur attribuent la pensée « qu'il n'était pas digne de la majesté du Fils unique d'amener les hommes au Père; » que le lui demander ne convenait pas à la petitesse humaine; qu'il fallait pour cela recourir au ministère des anges. Cette opinion est en désaccord avec le contexte. Paul, en relevant dans l'épître la perfection divine de Christ et sa supériorité sur les anges (2, 9. 1, 15-17), laisse voir qu'il combat des adversaires, qui, loin d'exalter la majesté de Christ, la rabaissent au-dessous de celle des anges, et s'imaginent s'ouvrir par ce culte une voie de perfection supérieure vers Dieu; tandis qu'ils ne font par là que de se fermer et de fermer aux chrétiens la vraie voie de la perfection, qui est la communion avec Christ, et de se détacher du chef (οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, v. 19). Ils méconnaissent son œuvre de réconciliation (1, 19-22) et le privilège du chrétien d'avoir directement accès auprès de Dieu (Éph. 2, 18).

des messagers de Dieu et des agents de ses volontés, croyance qui, se rattachant à quelques textes de l'Ancien Testament, s'était particulièrement développée chez les Pharisiens, et aboutit plus tard à un culte des anges[1]. Le culte dont il est question ici doit provenir de quelque spéculation philosophique, transcendante, sur les esprits célestes envisagés comme des puissances cosmiques[2]. Paul, il est vrai, n'entre dans aucun détail, mais ce fait ressort de ce qui suit (*ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων*) et de la polémique de l'épître. D'une part, cette théorie portait atteinte à la dignité suprême de Christ et à son œuvre rédemptrice, puisque Paul est obligé de les relever toutes deux (1, 15-22); d'autre part, elle tendait à détacher de Christ, qui est la perfection et la source de toute perfection, le chef de l'Église, et elle faisait faire fausse route dans la voie de la sainteté (2, 9-15). Nous pouvons ajouter historiquement, que, malgré le point de vue si juste de l'apôtre et ses remontrances, ce culte des anges se répandit dans les églises de la Phrygie et de la Pisidie, y provoqua des dissidences et s'y perpétua. Le Concile provincial de Laodicée (an 364. Can. 35) prononce l'anathème contre ceux « qui abandonnent l'Église et *ἀγγέλους ὀνομάζουσι*, » c'est-à-dire invoquent les anges, comme Zonare l'explique dans son

[1] Dans un passage du *Κήρυγμα Πέτρου*, cité par Clem.-Al. Strom. VI, 5. 41, Pierre s'adressant aux païens leur recommande de ne pas faire comme les Juifs, qui se vantent de leur connaissance de Dieu et la compromettent par le culte qu'ils rendent aux anges : *μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε* [*τὸν θεὸν*] *·καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις*, etc. Celse reproche aux Juifs d'adorer les anges, et Origènes ne nie pas le fait, il déclare seulement que ces Juifs agissent contrairement à la Loi (Orig. cont. Cels. V. p. 96. 9. Comp. I, 16).

[2] Si nous nous laissons guider par l'analogie avec les théories sur les anges, qui, sous des formes diverses, se rencontrent dans les systèmes de l'Essénisme, de la Cabale et du Gnosticisme, nous voyons que cette théorie n'est que l'expression d'une doctrine métaphysique conduisant à un culte des anges (Voy. Introd., p. 61).

commentaire sur les conciles (p. 1110) : Αἵρεσις ἦν παλαιὰ λεγόντων τίνων, ὅτι οὐ δεῖ τὸν Χριστὸν ἐπικαλεῖσθαι εἰς βοήθειαν, ἢ εἰς προσαγωγὴν τὴν πρὸς τὸν θεὸν, ἀλλὰ τοὺς ἀγγέλους. *Théodoret* (m. 457 ?), dans son commentaire, constate encore l'existence de ce culte : Ἔμεινε δὲ τοῦτο τὸ πάθος ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ Πισιδίᾳ μεχρὶ πολλοῦ · οὗ δὴ χάριν καὶ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν τῇ Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας νόμῳ κεκώλυκε τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι, καὶ μεχρὶ δὲ τοῦ νῦν εὐκτήρια τοῦ ἁγίου Μιχαὴλ παρ' ἐκείνοις καὶ τοῖς ὁμόροις ἐκείνων ἐστιν ἰδεῖν.

ἃ* ἑώρακεν ἐμβατεύων : Ἐμβατεύειν signifie prop. *mettre le pied dans* ou *sur*, et implique ordinairement une certaine assurance. Il se rend *a*) par « *pénétrer dans* » (avec l'acc. ἐμβατεύειν πόλιν, Eur. El. 595 ; νῆσον, Eschyl. Pers. 441, ou avec εἰς, 1 Macc. 12, 25. 13, 20. 14, 31. 15, 40. Jos. Antt., 2, 12. 1 : εἰς τὸ ὄρος. Dem. p. 894, 7 : εἰς τ. ναῦν, quelquefois avec le dat. ou le gén.) ; *b*) (prægnanter) *prendre possession de*, Jos. Antt., 19, 49. 51. Il se dit figurément de l'esprit, *pénétrer dans*, *pénétrer* = scrutari. Xén. Symp. IV, 27 : σε

* *Elz. Mill, Griesb., Lachm.* ed. major [μή], *Tisch.* 7, *Reiche*, comm. crit. p. 275, *Neander*, Pfl., p. 399 et la plupart des commentateurs lisent ἃ μὴ ἑώρακεν (CEKL [FG, οὐ], les minn. it. (f. g.) vulg. syrr. éth. arm. arr. goth. Chrys. Théod. Dam. Ecum. Lucif. Aug.) — tandis que *Lachm.* ed. minor, *Tisch.* 8, *Steiger*, *Huther*, *Olsh.*, *Ewald*, *Meyer*, *Hilgenf.*, Einl., p. 661, omettent μή (ℵ*ABD*, 3 minn. it. (d. e.) copt. Ambrosiaster). Il est difficile de décider sûrement entre ces documents. La leçon ἃ μὴ ἑώρακεν paraît être la plus ancienne (syr. éth. arm.) et la plus généralement répandue, car elle se retrouve dans les instruments alexandrins, occidentaux et asiatiques (Voy. *Reiche*, p. 276). Mais comment peut-on s'expliquer que cette leçon, dont le sens est excellent, ait pu donner naissance à ἃ ἑώρακεν ? Comment a-t-on pu omettre μή et comment cette omission a-t-elle pu se faire jour dans un aussi grand nombre de mss. anciens ? Il est bien plus vraisemblable que la leçon ἃ ἑώρακεν est la leçon primitive et que la difficulté du sens a amené de bonne heure la correction fort heureuse de ἃ μὴ ἑώρακεν, qui a prévalu dans un grand nombre d'instruments, pour son excellence même. On peut remarquer que cela expliquerait aussi pourquoi certains manuscrits (FG) se trouvent avoir la variante οὐ au lieu de μή.

εἶδον ὅτι παρὰ τῷ γραμματιστῇ ἐν τῷ βιβλίῳ ἀμφότεροι ἐμβατεύετέ τι (vous vous lanciez dans quelque recherche) τῇ κεφαλῇ πρὸς τὴν κεφαλήν. Phil. Plant. Noe. éd. Mangey, p. 120 : « de même que quelques-uns de ceux qui creusent des puits ne trouvent souvent pas l'eau qu'ils cherchent, de même ceux qui vont plus avant dans les sciences, et y pénètrent plus profondément (ἐπίπλεον ἐμβατεύοντες αὐταῖς), ne peuvent en atteindre le bout. 2 Macc. 2, 30 : τὸ μὲν ἐμβατεύειν καὶ περὶ πάντων ποιεῖσθαι λόγον... pénétrer (tous les événements) et tout raconter, telle est la tâche de l'historien original. Les auteurs ecclésiastiques l'emploient souvent dans ce sens. Chrys. hom. 2, ep. ad Phil. : θεὸς ἐμβατεύει τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων. Athan. ad Mth. 11, 27 : τολμηρὸν ἐμβατεύειν τὴν ἀπερινόητον φύσιν θεοῦ (voy. *Suicer*, Thes. eccles.). — ἃ est un pluriel neutre qui, tout en se rapportant à ce qui précède (θρησκεία τ. ἀγγέλων), généralise quelque peu la proposition et en étend la portée au delà du culte des anges proprement dit, et vraisemblablement à toute une doctrine sur les anges. Si on lit ἃ μὴ ἑώρακεν, on obtient un sens excellent : « *se lançant dans, pénétrant, scrutant des choses qu'il n'a point vues.* » Μὴ ne veut pas énoncer simplement le fait qu'il n'a point vu ces choses; il faudrait οὐ [F. G.]; mais il laisse entendre que, dans la pensée de Paul, il aurait fallu les voir et s'assurer de leur réalité avant de mettre le pied sur ce terrain (= quoiqu'ils ne les aient point vues). Paul lui reproche de vouloir pénétrer des choses qui sont fermées au regard de l'homme, c'est-à-dire où la connaissance positive lui fait complètement défaut, et de se lancer dans des spéculations qui n'ont d'autre fondement que l'imagination. Si l'on adopte la variante ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων, « *pénétrant, scrutant les choses qu'il a vues,* » il faut nécessairement admettre que ὁρᾶν s'applique à une vue intuitive, à laquelle Paul n'attribue ni réalité ni vérité. Il reproche à ses adversaires de se jeter dans des spéculations qui n'ont pour fondement que leurs propres

visions et ne reposent sur aucune connaissance positive et réelle (*Steiger, Huther, Olsh., Ewald, Meyer*). Ὁρᾶν se dit, en effet, d'une vue en vision, Act. 9, 22. 1 Cor. 9, 1. Ap. 1, 2 : ὅσα εἶδεν. 4, 1. 9, 17. Jean 1, 33. 34. Cf. Act. 2, 17 : ὁράσεις ὄψονται et ὅραμα, une vision, Act. 9, 19. 10, 3. Seulement, dans notre passage, ὁρᾶν est employé, non pas ironiquement (*Steiger, Olsh.*), mais *in malam partem;* il s'agit de prétendues visions alléguées sans doute par les faux docteurs.

εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ est l'appréciation critique de Paul à l'endroit de ces docteurs. A la ταπεινοφροσύνη qu'ils affectent, Paul répond par εἰκῇ φυσιούμενος, et à leur θρησκεία τ. ἀγγέλων par οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ℣. 19, mettant à nu le défaut de la cuirasse dans les deux cas, — le mobile humain : ils sont bouffis de leur prétendue science théologique, — et la faute : ils délaissent le chef. — Εἰκῇ, *sans raison* valable, *à la légère, follement* = temere, Mth. 5, 22, T. R. Xen. Cyr. 2, 2. 14. Agès. 2, 7. Plat. Menex. p. 234 C. Il est jeté en avant pour relever le non-fondé, la vanité des prétentions de ces docteurs et l'inanité de leur orgueil : ce qui est fort juste et en place (cont. *Hofm.*). *Steiger, Bœhmer, DeW.* relient εἰκῇ à ἐμβατεύων dans le sens de « en vain, inutilement » = frustra (Rom. 13, 4. 1 Cor. 15, 2. Gal. 3, 4. 4, 11), ce que nous ne saurions admettre : il est évident que c'est le procédé lui-même que Paul caractérise et blâme, non l'inutilité de leurs recherches qu'il veut constater (*Meyer*). *Hofmann*, qui suit la même liaison, traduit par « faisant des recherches en l'air, à l'aveuglette, » ce que ne signifie pas εἰκῇ. — Φυσιοῦν, *enfler, bouffir* (p. f). 1 Cor. 8, 1 : ἡ γνῶσις φυσιοῖ, « la science enfle, » donne de l'orgueil. Φυσιοῦσθαι, *s'enfler, s'enorgueillir* (1 Cor. 4, 8. 18. 19. 5, 2. 13, 4). De là, « *étant follement enflé, enorgueilli.* — ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ : Ὑπό, « *par* » = *a*, accentue l'action du νοῦς et la présente comme directe et dominatrice. Νοῦς (opp. à αἰσθήσεις, les sens = mens opp. sensus) désigne *l'esprit*

envisagé au point de vue des idées, de l'intention, de l'idéal, et se rend par *esprit, raison, intelligence, entendement, jugement* (voy. *Oltram*. Comm. Rom. II, p. 90). Cet esprit est qualifié de νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, parce que ce n'est pas, aux yeux de Paul, une raison vraiment raisonnable et intelligente, un esprit sain, influencé qu'il est par la σάρξ; c'est « *l'esprit de sa chair,* » non pas qui appartient à sa chair, comme si σάρξ était personnifiée et avait un νοῦς (*Meyer*); mais « l'esprit de sa chair, » c'est-à-dire son esprit, son sens charnel, ainsi que l'entendent les commentateurs (*Chrys.*: ὑπὸ σαρκικῆς διανοίας, οὐ πνευματικῆς); seulement σάρξ, qui figure ici *sensu malo*, ne doit pas s'entendre dans un sens aussi étroit que Col. 2, 11, attendu qu'il ne s'agit pas d'immoralité proprement dite. Σάρξ, opposé à πνεῦμα, est une expression qui, dans l'application, a une portée assez large et s'étend comme qualificatif à tout ce qui est bas, terrestre, égoïste, mauvais (voy. ỹ. 23 : πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός). Paul dit « par son sens charnel, » parce qu'il ne voit dans toute cette spéculation sur les anges que le produit d'un esprit emporté par l'orgueil d'une science sans base raisonnable, d'une fausse science, qui a la prétention de se substituer à la vérité de l'évangile.

Ainsi, tout en se présentant comme gens qui, « *par humilité, rendent un culte aux anges* » (ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τ. ἀγγέλων), alors qu'*ils se lancent dans des spéculations fantaisistes* (ἃ εώρακεν ἐμβατεύων), ces docteurs ne sont en réalité que *gens follement bouffis d'orgueil* (εἰκῇ φυσιούμενος), *emportés par leur sens charnel* (ὑπὸ τ. νοὺς τ. σαρκὸς αὐτοῦ), eux qui, s'imaginant parvenir, par ces procédés, à une sainteté supérieure, taxent les chrétiens d'outrecuidance, et qui, comme Paul va le dire, lâchent le chef, de qui le corps tout entier tire son développement. Ils portent le trouble dans l'Église.

ỹ. 19. καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, « *et ne tenant pas ferme*

(κρατεῖν opp. ἀφιέναι, lâcher. Cant. 3, 4 : ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφῆκα αὐτόν. Act. 3, 11) *à la tête,* » au chef. Paul désigne *Christ* comme tête, comme chef, pour faire sentir qu'il y a dans cette conduite un relâchement coupable. Cet attachement aux anges, à qui ils rendent un culte, est du même coup un détachement de Christ. Notons, en passant, qu'il ressort avec évidence de cette parole que ces adversaires appartiennent en réalité à l'Église; autrement il ne pourrait pas leur reprocher « de ne pas tenir ferme à Christ, » c'est-à-dire de ne pas faire de lui le centre de leur vie religieuse[1]. Cette défection est très grave. Christ est pour tout chrétien, par la communion avec lui, la source de la perfection (2, 10), partant pour l'Église, dont il est la tête, de sorte que ces

[1] Si l'on rapproche de cette donnée le fait que leurs tendances sont judaïsantes (v. 16), on est autorisé à croire que ces docteurs sont des chrétiens d'origine juive. C'est l'opinion de la plupart des critiques et des exégètes (*Schott*, Isag., p. 269. *Osiander*, Tub. Zeitsch. 1833, p. 96. *Neander*, Pfl., p. 394. *Steiger*, p. 83. *Olsh.*, p. 311. *Huther*, p. 33. *De W.*, Einl., p. 280. *B.-Crus*, p. 204. *Guericke*, p. 340. *Schenkel*, p. 165, *Bleek*, p. 12. *Weiss*, p. 720. Einl. p. 253. *Meyer*, p. 173. *Braune*, p. 178. *Hofm.*, p. 156. *Holtzmann*, p. 286). En conséquence, nous ne saurions admettre comme *Eichhorn*, Einl. III, V. p. 287. *Schneckenburger* (stud. krit. 1832. 4) qu'il s'agisse de Juifs non chrétiens, qui cherchaient à attirer les chrétiens de Colosses à leurs idées théosophiques et ascétiques. Ce n'étaient pas des attaques venant simplement du dehors; les discussions devaient se passer dans le sein de la communauté, et ce que Paul nous dit laisse entrevoir quelque déficit dans la foi de ces docteurs. Si nous osions formuler un jugement, nous dirions que ces judéo-chrétiens avaient été attirés au christianisme par l'esprit plutôt que par le cœur et par un sentiment profond du péché. Cette foi essentiellement intellectuelle ne les avait pas suffisamment attachés à Jésus pour les faire passer par la régénération et les faits de conscience qui révèlent à l'âme son impuissance en même temps que la puissance rédemptrice du Sauveur, de sorte qu'ils n'avaient pas abandonné leurs anciens principes sur la matière et leurs spéculations philosophiques sur les anges, croyant toujours parvenir par cette voie toute humaine et impuissante à une perfection que la communion avec Christ pouvait seule leur donner. L'épître, en mettant en relief les principes chrétiens, met en lumière la fausseté de ces principes philosophiques.

docteurs, au lieu de cheminer et de faire cheminer l'Église vers une perfection supérieure, comme ils le prétendent, tournent en réalité le dos à la perfection et entravent les progrès de l'Église, en détachant les chrétiens de celui-là même de qui l'Église tire son accroissement.

ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα... αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ : Ἐξ οὗ (scil. Χριστοῦ) est un accord logique. Par rigueur grammaticale, *Meyer* pense que οὗ est neutre. Dans ce cas, il faudrait considérer ce οὗ comme une notion abstraite, ainsi que le montrent Matthiæ, Gr., p. 987, et Kühner, Gr., p. 504, à qui *Meyer* renvoie; ce qui ne se peut, car il ne s'agit ici que de la personne de Christ et d'un rapport tout personnel avec lui (comp. Éph. 4, 15 : ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστὸς, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα, etc.). — πᾶν τὸ σῶμα, *tout le corps*, *le corps tout entier*, partant tous les membres du corps, de l'Église, sans exception, — αὔξει (de αὔξω, Éph. 2, 21) τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ, *tire sa croissance* (= τὴν αὔξησιν ποιεῖται, Éph. 4, 16), et Paul ajoute τὴν αὔξησιν (comme πόλεμον πολεμεῖν, νίκην νικᾷν) pour dire que ce n'est pas « une croissance quelconque; » mais précisément τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ, non pas « la croissance *que Dieu donne* ou *opère* » (gen. auctoris, *Bèze, Grot., Rosenm., Steiger, Bœhmer, Huther, DeW., Schenkel, Bleek, Meyer, Braune, Winer*, Gr., p. 232), ce qui serait assez singulier après ἐξ οὗ (= « Christ, *duquel* tout le corps tire sa croissance, la croissance *que Dieu donne* »), ni « la croissance *qui est selon Dieu* » (*Chrys., Ecum., Théoph.* : κατὰ τὸν θεόν. *Estius*) ou « *qui plaît à Dieu* » (*Calv.* : quod Deus probat. *Bæhr*); mais la croissance que Dieu demande, réclame (Jean 6, 20 : τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ, les œuvres que Dieu demande. *Heinrichs, Flatt*). C'est, d'après le contexte, le progrès dans la sainteté et la perfection; mais dans cette perfection que Dieu demande, par opposition à cette perfection soi-disant supérieure, à laquelle les docteurs prétendent conduire par leurs procédés légaux et par le culte des anges, ce qui n'est au fond qu'un trompe-l'œil (voy. ℣. 23).

Reste l'incise διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον : Elle ne se relie pas à ἐξ οὗ (*Huther*, *Meyer*); c'est un détail intercalé et jeté devant αὔξει pour marquer l'importance de cet organisme, au moyen duquel le corps réalise sa croissance, partant pour faire sentir le tort des docteurs qui y portent le trouble. — Διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων : ces deux substantifs groupés sous un seul article forment une même catégorie, et l'on ne doit point les séparer, comme si ἀφῶν se rapportait spécialement à ἐπιχορηγούμενον et συνδέσμων à συμβιβαζόμενον (*Davenant*, *Beng.*, *Mey.*, *Braune*); ils se rapportent tous deux, soit à ἐπιχορηγούμενον, soit à συμβιβαζόμενον, et désignent ce qui, dans le corps, relie les membres les uns aux autres. Σύνδεσμος, prop. *lien*, *attache* (voy. Éph. 4, 3); puis, en parlant du corps, il désigne *les ligaments* qui relient entre eux les différents membres (Galen., Anatom. 1. Pollux, 2, 234 : νεῦρα δ' ἐστι σύνδεσμος ὀστῶν). Ἁφή (R. ἅπτω, nouer, attacher; ἅπτεσθαι, toucher) signifie prop. *toucher* (le sens), *tact*, *contact*; d'où le pluriel ἁφαί signifie prop. « *les points de contact*, » désignant ainsi *les joints*, *les jointures*, *les articulations* (*Vulg* : nexus, junctura. Éph. 4, 16). De là, « *au moyen des jointures et ligaments.* »

Συμβιβάζειν, *joindre*, *unir étroitement* (voy. ỳ. 2. Éph. 4, 16); de là, συμβιβαζόμενον, *bien joint*, *bien uni*. — Χορηγεῖν et ἐπιχορηγεῖν, *fournir*, *pourvoir* = suppeditare (voy. Éph. 4, 16). De là, ἐπιχορηγούμενον, « *abondamment fourni*, *pourvu* » — de quoi? Comme Paul ne le dit pas (Cf. ἐπιχορηγία, Éph. 4, 16), chaque commentateur répond à cette question suivant son point de vue personnel. Néanmoins, sous la diversité des opinions, perce, en général, le sentiment qu'il s'agit de tout ce qui est nécessaire à la vie du corps, de sorte que ἐπιχορηγούμενον revient à « *bien entretenu* » (*Calv.* : bien fourni de toutes choses. *Grot.* : accipiens ea quæ alendo corpori sunt necessaria. *Luth.*, *Beng.*, *Huther*, *Braune*, *Reuss*, *Thomasius* : auxilium accipiens. *DeW.* : bien fourni de toute

nourriture spirituelle. *Rosenm.* : vim quasi vitalem trahens. *Ecum.* : continuellement soutenu. *Bæhr*, *Olsh.* : bien fourni d'Esprit-Saint). De là, *de qui tout le corps, bien entretenu, et bien uni par les jointures et ligaments, tire sa croissance*... Quelque plausible que semble cette interprétation, nous ne saurions nous y ranger, parce que ἐπιχορηγούμενον ne nous paraît pas se rapporter à *la vie et au développement* du corps, qui sont mentionnés plus loin dans αὔξει. Encadré, comme il l'est, il doit se rapporter à la *constitution* même du corps, à son organisme. Paul unit ensemble ἐπιχορηγούμενον et συμβιβαζόμενον, et tous deux doivent se relier à διὰ τ. ἁφῶν καὶ συνδέσμων, qu'il a jeté en avant; en sorte que, lorsqu'il dit : « de qui tout le corps, *bien pourvu et bien uni au moyen des jointures et ligaments*, tire sa croissance..., » ce « *bien pourvu*, » comme le « *bien uni*, » doit se rapporter aux jointures et ligaments (*Bleek*). Nous rendrons clairement la pensée en traduisant : « De qui tout le corps, *bien uni au moyen des jointures et ligaments, dont il est abondamment pourvu*, tire sa croissance... » On a ainsi une pensée unique, celle de l'unité du corps : c'est précisément la même que nous retrouvons Éph. 4, 16.

Paul compare l'Église au corps humain, dont les différents membres sont unis entre eux par les jointures et les ligaments dont ils sont pourvus. De même l'Église est un corps; Christ en est la tête, les chrétiens en sont les différents membres, et l'on se demande ce que Paul entend par ces *jointures et ligaments*, qui, dans l'Église, unissent les différents membres et dont elle est abondamment pourvue. Paul ne l'explique pas; il parle à des lecteurs qui semblent le comprendre. Nous pouvons demander des lumières sur ce point à l'épître aux Éphésiens, dans laquelle l'apôtre expose les mêmes idées dans des termes semblables (4, 14-16), et tous les commentateurs s'y réfèrent pour notre passage. Malheureusement, là même, les avis divergent. Plusieurs (*Théoph.*,

Bœhr, Olshausen) pensent que ἀφαὶ καὶ σύνδεσμοι désignent le *Saint-Esprit* que Christ dispense, ce seul et même Esprit qui anime tous les chrétiens et les relie intérieurement; tandis que d'autres (*Estius, Zanchius :* compagines sunt caritas inter membra. *DeWette*, *B.-Crusius*, *Meyer*) y voient cet *esprit de communion* qui anime les chrétiens entre eux, cet esprit de charité et d'amour fraternel qui les unit. Ces points de vue ne cadrent pas avec l'image. Le Saint-Esprit, comme l'esprit de charité et d'amour fraternel (autre face du Saint-Esprit) qui relient intérieurement tous les membres d'une communauté, ont leur terme correspondant dans l'esprit (πνεῦμα) qui anime le corps humain, le pénètre et règle l'activité de tous les membres du corps. On ne saurait le comparer aux jointures et ligaments qui relient membre à membre : l'image ne le permet pas. D'ailleurs ce n'est point ainsi que doit être compris le passage Éph. 4, 16. En disant que « *c'est de lui* [Christ, la tête] *que tout le corps* [l'Église] *bien lié et bien uni par toute sorte de jointures* (διὰ πάσης ἀφῆς) *dont il l'a abondamment pourvu* (τῆς ἐπιχορηγίας) *tire sa croissance,* » Paul fait allusion à tous ces ministres de différents genres, qui sont les dons de Christ à son Église (καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, etc., ỳ. 14) et qui servent de jointures de toute espèce, reliant tous les membres entre eux, de manière à faire de l'Église un corps bien joint et bien uni. Il en est de même dans notre passage (*Théod.*, *Bœhmer*, *Ewald*[1]).

[1] *Meyer* se refuse à admettre pour ἀφή la signification de « *jointure* » et s'en tient à celle de « *contact, attouchement.* » Il rapporte ἐπιχορηγούμενον à διὰ τῶν ἀφῶν et συμβιβαζόμενον à διὰ τῶν συνδέσμων, introduisant dans le texte, par cette division, deux idées différentes : la première s'entend des « *sensations* » (αἰσθήσεις) qui partent de la tête et se font sentir au corps tout entier; la seconde mentionne les *liens* qui partent de la tête et unissent organiquement le corps. De même que par le moyen des filets nerveux, qui partent de la tête et transmettent les *sensations,* le corps reçoit toute son activité vitale (*Théoph.* : ἀπὸ τῆς

De là, « *et ne tenant pas ferme à la tête*, au chef, *de qui le corps tout entier, bien uni par les jointures et ligaments, dont il est abondamment pourvu*, c'est-à-dire par ces ministres de toute sorte que Christ lui a donnés et qui relient tous les membres entre eux, *tire sa croissance, la croissance que Dieu réclame*, » c'est-à-dire progresse dans la sainteté et la perfection que Dieu demande. L'Église n'a nul besoin des anges et de leur entremise pour arriver à la perfection. Ces docteurs qui veulent en introduire le culte font défection au chef et entravent les progrès de l'Église vers la perfection que Dieu demande.

ỷ. 20. En conséquence Paul repousse absolument toutes ces prescriptions et doctrines des faux docteurs : elles sont contraires aux faits chrétiens (ỷ. 20-23).

Εἰ* ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου : Εἰ, ind. *si*, si réellement, s'il est vrai que, et c'est vrai (2, 12) ; « *si vous êtes morts avec Christ*. » Paul remet ses lecteurs devant le grand fait de leur conversion, qui a tout changé en eux, et s'est exprimé, dans leur baptême, par *une mort* et *une résurrection avec Christ* : mort à leur vie passée et résurrection à une vie nouvelle (voy. ỷ. 12. Comp. Rom. 6, 3-11). Ce fait est le fondement de toute sanctification et perfection pour

κεφαλῆς ἐστι πᾶσα αἴσθησις καὶ πᾶσα κίνησις); de même partent de Christ, la tête, par le moyen des *sentiments et des impressions spirituelles*, dont il pourvoit abondamment l'Église, les excitations et les activités nécessaires à la ζωή supérieure. De plus, comme le corps, à partir de la tête, forme un tout organique au moyen des *ligaments*, qui relient membre à membre, ainsi part de Christ l'unité organique de l'Église, par le moyen des *liens de la communion chrétienne* (κοινωνία) qui relient les membres les uns aux autres. Mais 1°, ἀφή ne saurait recevoir ici la signification de « *contact, attouchement*, » et encore moins de *sensation* (αἴσθησις), parce qu'on ne pourrait pas en faire une même catégorie avec συνδέσμων. 2° La division introduite en rapportant διὰ τ. ἀφῶν à ἐπιχορηγούμενον et διὰ συνδέσμων à συμβιβαζόμενον, ne se justifie pas; et 3° elle vicie le sens du passage tout entier.

* *Elz.* ajoutent οὖν contrairement aux autorités prépondérantes.

le chrétien. Paul l'envisage d'abord au point de vue du passé, comme *mort*, pour repousser toutes ces doctrines des adversaires; c'est le côté négatif (ỷ. 20-23), — puis il l'envisage (3, 1, etc.) au point de vue de l'actuel et du futur, comme *résurrection;* c'est le côté positif (εἰ οὖν συνηγέρθητε, 3, 1).

Ensuite de son union avec Christ, laquelle résulte de sa foi, le chrétien est *mort avec* Christ et *comme* Christ (σὺν Χριστῷ, voy. ỷ. 12). La mort dont il s'agit est figurée : pour Christ, cette mort est une rupture complète, — non avec les στοιχεῖα τ. κόσμου, qui n'ont jamais fait le fondement de sa vie (cont. *Huther*, *Meyer*); mais avec sa vie passée, la vie terrestre en contact avec le péché; de même pour le chrétien, c'est une rupture complète avec sa vie passée. Seulement, au lieu d'envisager cette rupture relativement au péché (comme ỷ. 13 et Rom. 6, 3-11), Paul l'envisage, d'après le point de vue qui le préoccupe ici, comme une rupture avec les principes par lesquels le chrétien (juif ou païen d'origine) se dirigeait autrefois, principes qui se sont montrés impuissants pour l'amener à la sainteté et à la perfection. En conséquence il dit : « *Si vous êtes morts avec Christ* ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου. » Ἀπό indique ce dont ils se sont détachés par la mort, ce à quoi ils sont morts (ἀποθνησκ. ἀπό = moriendo liberari à. Porphyr. de abstinentia ab usu anim. 1, 41). Ordinairement Paul dit ἀποθνήσκειν, dat., mourir à (Rom. 6, 2. 10. 7, 6. Gal. 2, 19); ἀπό est plus expressif (Cf. Rom. 6, 18 : ἐλευθερ. ἀπό. 7, 6. Gal. 5, 4 : κατηργηθ. ἀπό. 2 Cor. 11, 3 : φθείρειν ἀπό). Τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, *les premiers éléments, les rudiments du monde,* qui appartiennent au monde (voy. ỷ. 8) : c'est la loi et les ordonnances qui ressortissent à la loi, dont Paul vient de parler (ỷ. 16) et qu'il rappelle ỷ. 21. 22, des ordonnances légales. Tout cela est *rudimentaire* pour le chrétien, qui a connu la grâce et ses effets tout-puissants sur le cœur; il ne saurait retourner à ce point de vue inférieur et infécond, quand il se sent en pos-

session du principe supérieur et vivifiant de l'amour, de l'esprit filial qui l'anime (Rom. 8, 15. Gal. 4, 6). Ce sont des *rudiments* (στοιχεῖα), on pourrait même dire des vieilleries du temps passé, auxquelles ces docteurs voudraient les ramener par leurs prescriptions, et avec lesquelles ils ont complétement rompu lors de leur conversion.

De là, *si vous êtes morts* — et cela est vrai — *avec Christ à ces rudiments du monde*, τί, ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ, δογματίζεσθε; *pourquoi, comme si vous viviez dans le monde;* car ces principes sont les principes du monde, non ceux de Christ et du Royaume de Dieu. Le chrétien ne vit plus dans le monde, le monde non chrétien; il vit dans un autre monde, qui a de tout autres principes, le monde chrétien (Cf. Gal. 6, 14 : δι' οὗ [Χριστοῦ] ἐμοὶ κόσμος ἐσταυρώθη, κἀγὼ τῷ κόσμῳ) : la grâce y a remplacé la loi (Rom. 6, 14); l'amour, l'Esprit de Dieu y tiennent lieu de règle et d'ordonnances (Rom. 7, 6); la liberté a pris la place de la servitude (Gal. 4, 8-10). — Δογματίζειν (R. δόγμα, décret, arrêté), *décréter, arrêter*, Esther 3, 9. 3 Esdras 6, 34. 2 Macc. 10, 8. 15, 36, — au passif, en parlant d'une chose, *être décrétée, arrêtée*, 3 Macc. 4, 11. Comme l'on dit δογματίζειν τινι τι (2 Macc. 10, 8), on peut, au passif, prendre la personne pour sujet, δογματίζομαι τι (voy. Rom. 3, 2 : ἐπιστεύθησαν τὰ λογία τοῦ θεοῦ); d'où « *pourquoi vous décrète-t-on*, c'est-à-dire *vous dicte-t-on tel ou tel arrêt?* » (*Calv.*, *Davenant*, *Michael.*, *Wolf*, *Meyer*, *Schenkel.*) « Le reproche, dit *Meyer*, tombe tout entier sur les faux docteurs, et ce blâme que Paul leur adresse est un avertissement aux lecteurs de se tenir sur leurs gardes. » Nous croyons que Paul y met plus de vivacité; car, après tout, on ne peut empêcher ces docteurs de vouloir imposer leurs idées. Le passif a aussi le sens de « *se laisser dicter tel ou tel arrêt* » (Cf. ἀδικεῖσθαι, 1 Cor. 6, 7); d'où : « *pourquoi vous laissez-vous dicter tel ou tel arrêt,* » c'est-à-dire pourquoi souffrez-vous qu'ils viennent vous dicter leurs arrêts? sorte d'euphé-

misme pour leur dire de les envoyer bien loin, eux et leurs décrets (*Théod.* : πῶς τοίνυν τῶν ταῦτα διδασκόντων ἀνέχεσθε. *Estius*, *Grot.*, *Steiger*, *Bæhr*, *Bœhmer*, *Huther*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Braune*). C'est outre-passer la signification de δογματίζεσθε, que de traduire : « pourquoi vous laissez-vous *prendre* à ces arrêts? » (*Luth.*) — ou « pourquoi vous laissez-vous *imposer* ces arrêts? » (*Beng.* : placita suscipistis. *Olsh.*, *Ewald*, *Bleek*) — ou même « pourquoi vous laissez-vous *conduire* par ces arrêts? » (*Érasme* : decretis duci. *Nœsselt*, *Rosenm.*, *Heinrichs.*) Il s'agit d'un danger que Paul veut conjurer, et si quelques chrétiens ont pu se laisser séduire, il n'en est point ainsi de la communauté.

ỳ. 21. Suit un exemple pris sur le vif : μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς. Il y a là une sorte de climax (cont. *De W.*) dont les termes servent à relever l'insistance de ces docteurs. Ἅπτεσθαι, prop. *toucher*, signifie aussi porter la main sur une chose pour la manger; de là, « *prendre, manger* » (voy. Kypke, h. l.). — Γεύεσθαι, *goûter*. — Θιγγάνειν, *toucher* (Cf. Xen. Cyr. 1, 3. 5. *Trensch*, Syn. du N. T. p. 68). « Verbum θιγγάνειν a verbo ἅπτεσθαι sic est distinguendum, ut, *decrescente* semper oratione, intelligatur *crescere* superstitio » (*Bèze*). L'accumulation des mots liés par μηδέ-μηδέ (non par μητε-μητε) indique un renchérissement qui doit rendre l'idée générale : Abstiens-toi complètement, absolument (Mth. 6. 26. Luc 14, 12. *Winer*, Gr. p. 456). *Ne mange pas! Ne goûte pas! Ne touche pas!* L'absence de régime donne de la vivacité à la pensée et met en relief la défense, ce qui est l'affaire essentielle. Chaque lecteur comprend suffisamment par le contexte et par les mots mêmes (ἅψῃ-γεύσῃ) qu'il s'agit des aliments et des boissons que ces docteurs proscrivent, comme cela a été indiqué plus haut, ỳ. 16[1].

[1] C'est fort induement que des commentateurs (*Érasme*, *Grot.*, *Estius*, *Michael.*, *Storr*, *Bœhmer*, *Mayerhof*, p. 61, *Schwegler*, II, p. 280, *Hilgen-*

ỳ. 22. ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει : Ἀπόχρησις est peu usité. Il vient de ἀποχράομαι, prop. « *abuser*, » faire un mauvais usage de = abuti, opp. à χρῆσθαι, *user;* puis *user complètement de*, *consumer par l'usage* qu'on en fait = utendo consumere (ἀπό, comme dans ἀποτελεῖν, ἀπεργάζεσθαι ; de même en latin *abuti*). Plut. Cat. maj. 5 : τοῖς οἰκέταις ὡς ὑποζυγίοις ἀποχρησάμενος, après avoir usé ses domestiques, comme des bêtes de somme, il les vendait. Cæsar, 58 : ταῦτα μειζόνων ἐνέτικτον ἐπινοίας πραγμάτων καὶ καίνης ἔρωτα δόξης ὡς ἀποκεχρημένῳ τῇ παρούσῃ, comme s'il avait consumé la gloire actuelle. Polyb., 1, 45. 2. 17, 15. 9. Voy. des exemples tirés des Pères, dans *Suicer*, Thes. eccl. D'où l'on peut conclure que ἀπόχρησις signifie *abus*, puis *usage, emploi* qui va jusqu'à la destruction de la chose, *consommation*. Plut. Moral. p. 267 E: ils s'imaginaient qu'Hercule (χαίρειν ταῖς τοιαύταις ἀποχρήσεσι καὶ συστολαῖς τῶν περιττῶν) prenait plaisir à une dissipation [usage où l'on dépensait tout] et à une réduction semblable de leur superflu. — Cela dit, abordons la traduction du passage. 1° La plupart des commentateurs rapportent ἅ aux choses mêmes qu'on interdit de manger. Mais *a*) les uns traduisent : « *Choses qui toutes* (ἐστι εἰς φθορὰν, prop. « sont en vue de, pour la corruption » : εἶναι εἰς, Sap. 4, 19. Sir. 34, 10) *sont pour la corruption*, c'est-à-dire se corrompent, se détruisent *par l'usage, la consommation* » (τῇ ἀποχρήσει). *Bèze :* quæ omnia sunt [comparata] ad interitum ipso usu. C'est une réflexion interjetée par Paul, pour faire sentir en

feld, p. 662) veulent rapporter au mariage l'expression μὴ ἅψῃ (Cf. 1 Cor. 7, 1). Cette interprétation est tout à fait en dehors du contexte et brise la gradation qui est évidente. Cela ne nous empêche pas de reconnaître que la tendance ascétique que Paul combat devait nécessairement amener la proscription du mariage et avec elle la destruction de la vie de famille, si elle ne l'avait pas déjà fait chez les docteurs de Colosses. Ce n'est pas pour rien que Paul, à la fin de notre épître comme dans l'ép. aux Éphésiens, parle de la famille pour en présenter les devoirs sous leur véritable jour.

passant combien il est peu raisonnable de prétendre arriver à la sainteté et à la perfection par l'abstinence de choses qui n'ont d'autre but que d'être consommées et détruites, partant sont sans relation avec la vie morale. C'est au fond le même principe que Paul énonce 1 Cor. 8, 8. 6, 13, et l'argument est analogue à celui dont Jésus se sert Mth. 15, 11. 17 (*Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Érasm.*, *Luth.*, *Mel.*, *Calv.*, *Bulling.*, *Bèze*, *Davenant*, *Grot.*, *Estius*, *Beng.*, *Michael.*, *Wolf*, *Rosenm.*, *Bæhr*, *Steiger*, *Huther*, *Olsh.*, *Ewald*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Thomasius*, *Hofmann*). — *De Wette* remarque déjà que ce principe est formulé d'une manière singulière et que l'application réclame un trop long commentaire pour être facilement saisie par le seul énoncé. De plus, quand on se met en face de la phrase tout entière : « *Pourquoi vous laissez-vous dicter ces arrêts : « Ne mange pas ! Ne goûte pas ! Ne touche pas ! » (toutes choses qui sont destinées à la corruption par l'usage même) conformément à des commandements et des enseignements d'hommes*, » on ne peut s'empêcher d'observer que, dans cette phrase, où κατὰ τὰ ἐντάλματα, etc., doit s'accorder avec δογματίζεσθε, l'introduction de cette parenthèse allonge d'une manière insupportable la seconde partie, qui est déjà assez longue par elle-même. — *b*) En conséquence, nous croyons que c'est plutôt une réflexion faisant suite à μὴ ἅψῃ, μὴ γεύσῃ, μὴ θίγῃς, empruntée à ceux qui proscrivent ces aliments, et destinée à en justifier l'interdiction : « *Pourquoi vous laissez-vous dicter ces arrêts : « Ne mange pas ! Ne goûte pas ! Ne touche pas ! ce sont choses qui toutes* (ἐστι εἰς φθοράν, prop. « sont en corruption, » Rom. 5, 16. 6, 16. Ésaïe 49, 6 : εἶναι εἰς σωτηρίαν, c'est-à-dire) *corrompent* (moralement : φθορά, 2 Pier. 1, 4. 2, 12. 19) *par l'usage*, la consommation. » — Ceux donc qui s'en abstiennent en matant ainsi leur corps (℣. 23 : ἀφειδίᾳ τ. σώματος) tendent à la sainteté et à une sainteté supérieure (*Storr*, *Flatt*, *Kypke*, h. l., *Heinrichs*, *Bæhmer*, *De W.*, *B.-Crus.*,

Schenkel, Reuss). De cette manière κατὰ τὰ ἐντάλματα, etc., se trouve rapproché de δογματίζεσθε. — *Bæhr* objecte que les deux propositions ἅ ἐστι πάντα εἰς φθοράν, ỳ. 22, et ἅτινα ἐστι... πρὸς πλησμονὴν τ. σαρκός, ỳ. 23, sont parallèles et se correspondent, de sorte que la seconde étant un jugement de Paul, il doit en être de même de la première. La proposition ἅτινα ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα, etc., renferme précisément le jugement sommaire et final de Paul sur toutes ces matières, de sorte que les mots ἅ ἐστι πάντα εἰς φθοράν ne le doivent pas contenir : c'est un argument en faveur de notre interprétation.

2° Il est une autre classe de commentateurs qui rapportent ἅ aux défenses mêmes (δόγματα), dont Paul a dit τι... δογματίζεσθε; et traduisent : « *Pourquoi vous laissez-vous dicter ces arrêts : « Ne mange pas ! Ne goûte pas ! Ne touche pas !* » arrêts *qui tous amènent à la corruption*, c'est-à-dire à la perdition (φθορά = ἀπωλεία, Gal. 6, 8) *par l'usage, conformément aux commandements et aux enseignements des hommes* » (*Ambr.*, *Aug.*, *Corn.-L.*, *Calixt.*, *Heumann*). — Mais 1° il est évident que ἀπόχρησις, « *l'usage, la consommation,* » est tout autre chose que « *l'observation* » (observantia, *Corn.-L.*) et ne peut pas s'appliquer à ces δόγματα, à moins qu'on ne lui donne le sens d'*abus* (*Schnedermann*). Or Paul ne condamne pas seulement l'abus des δόγματα, mais les δόγματα eux-mêmes. 2° κατὰ τὰ ἐντάλματα, etc., se lie mal à ce qui précède. 3° La pensée qu'on prête à Paul est-elle bien juste ? Ce qui est compromettant pour le salut, ce n'est pas l'abstinence de tels ou tels aliments (Cf. 1 Cor. 8, 8. Rom. 14), c'est le principe : on enseigne que ces abstinences sont une voie qui conduit à la sainteté et à la perfection, principe faux, qui détourne de la vraie voie de la sanctification, savoir l'union avec Christ.

κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων se rapporte à δογματίζεσθε, « pourquoi vous laissez-vous dicter ces arrêts... conformément aux commandements et enseignements des

hommes » (Cf. κατὰ τὴν παράδοσιν τ. ἀνθρώπων, ỷ. 8)? — non à ceux de Dieu. Paul oppose les enseignements humains aux enseignements divins (Cf. Mth. 15, 6-9), des principes faux aux vrais principes. Ἐντάλματα, inusité chez les auteurs profanes, signifie *commandements*, *ordonnances* (morales), *préceptes* (Mth. 15, 19. Marc 7, 7). Paul lui adjoint διδασκαλίαι, *les enseignements* (Cf. Ésaïe 29, 13 : διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας) pour indiquer par ce terme général les doctrines par lesquelles les faux docteurs cherchaient à justifier ces pratiques ascétiques.

On a fait la remarque que plusieurs de ces ordonnances se retrouvent dans l'Ancien Testament, et l'on s'est demandé comment Paul pouvait les appeler « des commandements et des enseignements d'hommes. » Cette observation a paru assez grave à quelques commentateurs (*Storr*, *Kypke*, h. l., *De W.*) pour qu'ils aient cru devoir rattacher κατὰ τὰ ἐντάλματα, etc., à ἀποχρήσει. Cela n'est point nécessaire. Il ressort de cette parole même de Paul κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τ. ἀνθρώπων, que nous ne sommes point en présence d'un retour pur et simple aux ordonnances mosaïques. Ces docteurs ont modifié en les étendant et en les exagérant les prescriptions de la Loi, parce qu'ils en ont changé le but. Les abstinences dont il s'agit n'ont pas pour but d'éviter la souillure contractée par l'usage d'aliments impurs; elles constituent une méthode de sanctification et de perfection. Elles doivent en mortifiant le corps (ἀφειδίᾳ τ. σώματος, ỷ. 23) dégager l'âme de l'influence de la matière et l'élever à la sainteté : principe tout humain, qui est le contre-pied du principe chrétien. Le fondement de toute sanctification, c'est la régénération du cœur par l'union avec Christ, et le maintien et la croissance dans cette communion, voilà la source véritable et féconde de toute sainteté et perfection. Paul a fort bien vu ce qu'il y a de faux et de trompeur dans ces principes ascétiques, qui, en dépit des apparences, ne sont en réalité

qu'une pâture offerte à l'orgueil spirituel, parce qu'ils nourrissent l'homme de son propre mérite, et il les appelle avec raison « des commandements et des enseignements d'hommes. »

ỳ. 23. ἅτινα (scil. ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι) relève la qualité, « *eux qui*, » des commandements qui, tels qu'ils (= quippe quæ. Rom. 1, 25. 32. 2, 15. 6, 2. 9, 4, etc. *Kühner*, Gr. II, p. 497). — ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας : Λόγον ἔχειν est entendu de deux manières différentes. Les uns (*Luth.*, *Calv.*, *Bulling.*, *Davenant*, *Estius*, *Wolf*, *Kypke*, h. l., *Storr*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Beng.*, *Bæhr*, *Bæhmer*, *Huther*, *DeW.*, *Olsh.*, *Kæster*, St. Krit. 1854, p. 318, *Thomasius*) traduisent : « *Eux qui ont, il est vrai, un air, une apparence de sagesse* » (= speciem). Mais λόγος ne signifie pas « *air, apparence,* » même dans les passages où λόγος, *la parole*, est opposée à la réalité (λόγῳ opp. ἔργῳ), et dans les exemples que *Kypke* a recueillis et qu'on cite à l'appui, l'expression λόγον τινα ἔχειν signifie plutôt *avoir une certaine raison d'être* (apparente ou réelle, fausse ou vraie). Dem. cont. Leptin. p. 462 : ἔστι δὲ τοῦτο, οὑτωσὶ μεν ἀκοῦσαι, λόγον τινα ἔχον· εἰ δέ τις αὐτὸ ἀκριβῶς ἐξετάσειε, ψεῦδος ἂν ὂν φανείη, à l'entendre ainsi, cela a une certaine raison ; mais si on l'examinait soigneusement, cela paraîtrait faux. Polyb., 17, 15, 15 : τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος δοκοῦν πανουργότατον εἶναι τῶν ζώων, πολὺ ἔχει λόγον τοῦ φαυλότατον ὑπάρχειν, la race humaine, qui paraît être la plus adroite des animaux, a une forte raison d'être la plus mauvaise. Den. Halic. Antt. 10, p. 664 : Si ceux qui possédaient des terres conquises par les Romains avaient partagé leurs travaux et leurs dangers (εἶχε τινα λόγον ἡ πλεονεξία τῶν ἀνθρώπων), l'avidité de ces hommes aurait quelque raison d'être. Lesbonax, orat. Hortator p. 210 : εἶχεν ἂν λόγον τινα ἡ κακία, cette lâcheté aurait une certaine raison d'être (voy. Kypke, h. l.). — D'autres (*Steiger*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Schnedermann*, *Hofmann*) prennent λόγος dans

le sens de « bruit, renommée » (= rumor, Luc 5, 15. Jean 21, 23. Act. 11, 22) et donnent à ἔχειν λόγον le sens de « *avoir le renom de,* » pour indiquer de quelle manière on en parle. Plat. Epinom. p. 987 B : ὁ Ἑώςφορος... Ἀφροδίτης εἶναι σχέδον ἔχει λόγον, Lucifer a presque le renom d'être fils de Vénus. Hérod. 5, 66 : (Κλεισθένης) ὅςπερ δὴ λόγον ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαι. 7, 5 : ἵνα λόγος τε σε ἔχῃ πρὸς ἀνθρώπων ἀγαθός, afin que tu aies un bon renom parmi les hommes. 9, 78 : ὅπως λόγος τε σε ἔχῃ μείζων, afin que tu aies un plus grand renom. Soph. Ed. C., 1573 : ὅν... κνυζᾶσθαι τ' ἐξ ἄντρων λόγος αἰὲν ἔχει, toi, qui as toujours le renom d'aboyer de ton antre. Athén. 13, p. 952 E. De là, « eux qui ont un renom de sagesse. » — μέν n'est point superflu (cont. *Jér.*, ad Algas. quæst. 10); seulement le δέ corrélatif manque, parce que la construction n'est pas suivie régulièrement : ce qui est assez fréquent (Cf. Rom. 1, 8. 3, 2. 10, 1. 11, 13, etc. *Winer*, Gr. p. 535. *Grimm*, Lex. p. 272). Paul a dans l'esprit une opposition : « commandements qui, *il est vrai* (μὲν), ont un renom de sagesse... *mais* (δὲ) en réalité sont sans valeur. » Il y a une anacolouthie; mais l'opposition ne s'en retrouve pas moins sous la forme οὐκ ἐν τιμῇ τινι.

ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος indique *par* quoi est venu « ce renom de sagesse » à ces commandements. Il est dû à trois choses que Paul groupe ensemble sous la prép. ἐν. — Ἐθελοθρησκεία : le préfixe ἐθελο- ajoute aux mots avec lesquels il se compose la notion de « *volontaire* : » ἐθελοδουλεῖν, ἐθελοδοῦλος, ἐθελοδουλεία se disent d'une servitude volontaire (Plat. Symp. p. 184 C : αὕτη ἡ ἐθελοδουλεία οὐκ αἰσχρὰ, οὐδὲ κολακεία) ; ἐθελοκακεῖν, faire le mal volontairement (Lucien, Songe c. 18); ἐθελόπονος, qui travaille volontairement, partant bon travailleur (Xen. Cyr. 2, 1. 9); ἐθελοκίνδυνος, qui se jette volontairement, sans nécessité, dans le danger, téméraire ; ἐθελοπρόξενος, un proxénète volontaire, qui fait volontairement les fonctions de proxénète = ὁ ἀφ'

ἑαυτοῦ γενόμενος καὶ οὐ κελευσθεὶς ἐκ τῆς πόλεως, οἱ γὰρ πρόξενοι κελευόμενοι ἐκ τῆς ἑαυτῶν πόλεως ἐγένοντο, Schol. dans Thuc., 3, 70. Il se dit aussi de ceux qui s'attribuent induement une qualité ou simulent : *ἐθελόκωφος*, qui fait le sourd, qui simule la surdité, un prétendu sourd; *ἐθελοφιλόσοφος*, qui fait le philosophe (parce qu'il se croit tel), un soi-disant philosophe; *ἐθελορήτωρ*, qui fait l'orateur, un soi-disant orateur (voy. Wettstein, h. l.). D'où *ἐθελοθρησκεία*, *une dévotion toute volontaire*, c'est-à-dire que Dieu n'ordonne ni ne réclame; mais à laquelle on s'astreint volontairement[1] : ce qui donne à ceux qui s'y soumettent un renom de plus haute piété, de sainteté supérieure. *Suidas : ἐθελοθρησκειν· ἰδίῳ θελήματι σέβειν τὸ δοκοῦν* (*Bèze*, *Beng.*, *Bœhmer*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Thomasius*, *Reuss*). Comme ceci n'est qu'un sommaire de ce qui précède, cette *ἐθελοθρησκεία* fait positivement allusion au culte des anges (cont. *Bleek*), dont il a été question plus haut (ỹ. 18). Ἐθελοθρησκεία ne doit pas s'entendre d'une dévotion simulée, hypocrite (*Théoph.* : *ἡ ὑποκρινομένη εὐλαβεία ἐν τῇ θρησκείᾳ*. *Aug.* ep. 59. *Estius :* in affectata et conficta religione seu cultu. *Bœhr :* affectatum religionis studium. *Steiger*, *Olsh.*), puisque Paul relève ici ce qui donne à ces comman-

[1] L'expression *ἐθελοθρησκεία* se retrouve chez les Pères dans le sens d'une dévotion volontaire, que la loi ne réclame pas, non dans celui d'une dévotion simulée. Epiph. resp. ad ep. Acacii : *Γραμματεῖς, οἵτινες νομικοὶ μὲν ἦσαν καὶ δευτερωταὶ παραδοσέων τῶν παρ' αὐτοῖς πρεσβυτερῶν, τῇ περιττοτέρᾳ ἐθελοθρησκείᾳ ἔθη φυλάττοντες, ἃ οὐ διὰ νόμου μεμαθήκασιν.* Haer. I, 16 : *ἐλέγοντο Φαρισαῖοι, διὰ τὸ ἀφωρισμένους εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄλλων, διὰ τὴν ἐθελοπερισσοθρησκείαν* (par leur dévotion volontaire et excessive) *παρ' αὐτοὺς νενομισμένην*. Les évêques orientaux du Concile d'Éphèse disent dans la lettre qu'ils écrivirent à l'empereur, (*Mansi*, collect. concil. IV, p. 1380) que Cyrille lui avait fait parvenir *κεφάλαιά τινα μετ' ἀναθεματισμῶν, μετὰ πάσης ἐθελοσθρησκείας*, « avec une dévotion toute volontaire, » pour dire qu'on ne la lui demandait pas, qu'on ne l'en avait pas chargé. C'est sans doute une sorte de blâme; mais cela ne saurait aller jusqu'à signifier proprement « une dévotion feinte, simulée; » l'expression est plus fine et moins crue (cont. *Baehr*).



dements un renom de sagesse. C'est pour ce même motif qu'on ne doit pas traduire par « une dévotion superstitieuse » (*Vulg :* in superstitione. *De Sacy, Rosenmuller :* commentitia religione), d'autant plus que Paul « non describit his verbis, qualia hæc re vera fuerint, sed qualia esse visa sint » (*Bèze*). — *καὶ ταπεινοφροσύνῃ* est le second point qu'on relève, l'humilité. Nous avons vu (ỷ. 18) que c'est le prétexte sous lequel ces docteurs, abritant ce culte des anges, taxaient d'orgueilleux ceux qui s'y refusaient. *Estius* étend le *ἐθελο-* jusque sur *ταπεινοφροσύνῃ* (= in affectata fictaque humilitate), ce qui est un contre-sens. — Enfin, voici un troisième point : *καὶ ἀφειδίᾳ σώματος*, « *et par une rigueur exercée à l'égard du corps :* » ce qui fait allusion à l'abstinence des aliments (voy. ỷ. 16. 21). Ἀφειδεῖν, gén. « ne pas ménager, » Plut. Pericl. p. 157 : *ἀφειδήσας τοῦ σώματος*, ne ménageant pas sa personne. Diod. S. 13, 60 : *ἀφειδῶς ἐχρῶντο τοῖς ἰδίοις σώμασι εἰς τ. κοινὴν σωτηρίαν.* Thuc. 6, 9 : *ἀγαθὸν πολίτην ἡγοῦμαι καὶ τὸν ἀφειδοῦντα τοῦ σώματος* (voy. *Wettstein*, h. l.). Ἀφειδία, prop. *non ménagement*, c'est-à-dire *sévérité, rigueur.* Plat. De fin. p. 412 D. Plut. Moral. p. 762 D. De là, « *commandements, qui ont, il est vrai, un renom de sagesse, par une dévotion toute volontaire, par un sentiment d'humilité et par une rigueur exercée à l'égard du corps.* »

οὐκ ἐν τιμῇ τινι, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός : c'est ici, comme l'indique la négation, et non devant *πρὸς πλησμονὴν* (*Beng.*, *Bæhr, Olsh.*[1]), que doit se trouver l'opposition répondant à *μέν*. Paul aurait dû dire : « lesquels [commandements] ont, *il est vrai*, un renom de sagesse par... *mais* (δὲ) en réalité

[1] *Baehr* construit au moyen d'une parenthèse : *ἅ τινα ἐστι* (. . . . .) *πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*, « commandements qui (bien qu'ils aient, il est vrai, un air de sagesse, etc.) n'aboutissent qu'au rassasiement de la chair. » Cette parenthèse ne paraît pas nécessaire et elle ne résout pas mieux les difficultés de détail que le discours suivi. D'ailleurs le participe concessif rend le *μέν* superflu et l'on ne voit pas pourquoi *ἐστι* est jeté en avant, au lieu de figurer devant *πρὸς πλησμονήν*.

sont sans valeur aucune : ils ne servent qu'à la satisfaction de la chair. » Au lieu de suivre la forme régulière, Paul modifie la construction. Entraîné par l'énumération des qualités prônées par les adversaires, il oppose une dénégation immédiate dans la même forme οὐκ ἐν τιμῇ τινι. De là, « lesquels [commandements] ont, il est vrai, un renom de sagesse par une dévotion toute volontaire, par un sentiment d'humilité et par une rigueur exercée à l'égard du corps — *non par quelque valeur* » (τιμή, « prix, valeur »), c'est-à-dire par quelque chose qui ait une valeur réelle : toutes ces qualités qui donnent un renom de sagesse à ces commandements *sont en réalité sans valeur* pour la sanctification des chrétiens. Ce culte volontaire rendu aux anges n'est qu'une défection de Christ. Cette humilité qui fait craindre d'aller directement à Dieu, n'est qu'une fausse humilité, une méconnaissance de la réconciliation avec Dieu (1, 19-22) par Christ qui nous donne un libre accès auprès du Père (Éph. 2, 18). Cette rigueur exercée à l'égard du corps n'est qu'un trompe-l'œil, un faux principe : on ne régénère pas le cœur en matant le corps, mais le cœur régénéré sanctifie l'âme et le corps. Paul n'entre pas dans ces détails, il lui suffit de dire que tous ces commandements sont sans valeur, et de déchirer le voile, en montrant d'un mot où tout cela tend, à l'orgueil spirituel : πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός.

Πλησμονή (litt. remplissage, empiffrerie, de πίμπλημι), *satiété, rassasiement* (*Vulg :* saturitas), Ex. 16, 3. 8. Lév. 25, 19, etc., opp. à λίμος, *la faim* (Sir. 18, 25 : μνήσθητι καιρὸν λίμου ἐν ἡμέραις πλησμονῆς. Gen. 41, 36. Es. 56, 11), s'emploie aussi au figuré, Habac. 2, 16 : πλησμονὴν ἀτιμίας ἐκ δόξης πίε. Sir. 1, 16 : πλησμονὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν Κύριον. De là, πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός, scil. ἐστι, « *ils* [ces commandements] *tendent à* (πρὸς indique où une chose tend et va aboutir, Jean 11, 4. 1 Jean 5, 16, etc.), c'est-à-dire *ils n'aboutissent, ils ne servent qu'au rassasiement,* c'est-à-dire *à la pleine satis-*

faction de la chair. » Cette expression ne saurait se prendre au propre, puisqu'il s'agit précisément d'enseignements qui tiennent le corps dans l'abstinence. Elle est figurée. Paul l'a ainsi composée par allusion à ἀφειδίᾳ σώματος, afin de rendre le contraste plus saillant par le pittoresque des expressions. Il est assez piquant, en effet, de dire que ces enseignements, qui ont un renom de sagesse « par leur rigueur à l'égard du corps, » ne tendent en réalité qu'à donner une pleine satisfaction à la chair : Paul ne dit pas « au corps. » — Que faut-il entendre par « cette pleine satisfaction de la chair ? » Σάρξ désigne prop. *la chair*, opposée à *l'esprit*, πνεῦμα. Quand Paul l'envisage dans cette opposition, la chair se présente comme le siége en l'homme des appétits sensuels, brutaux, et d'une manière générale de tout ce qui en lui est bas, terrestre, égoïste, mauvais (voy. *Oltram.* Comm. Rom. II, p. 49). C'est le cas ici. Tous ces commandements, ces δόγματα auxquels Paul fait allusion, n'ont, en dépit de leur « renom de sagesse, » aucune valeur morale réelle, et bien loin de conduire l'homme à la sainteté, comme les adversaires le prétendent, ils n'aboutissent en fin de compte qu'à la pleine satisfaction de la chair, c'est-à-dire de l'égoïsme et de l'orgueil spirituel (ỳ. 18) qui se dissimulent mal sous cette profession de culte tout volontaire, d'humilité et de rigueur à l'égard du corps. Se croire en possession d'une sainteté supérieure au commun des chrétiens et passer pour tels à leurs yeux, voilà au fond à quoi ces dévots tendent par ces raffinements : c'est l'orgueil pharisaïque qui se produit à nouveau sous ces pratiques ; l'homme se repaît de ses propres mérites. C'est l'opinion, au fond, d'*Hilaire :* sagina carnalis sensus, traditio humana. *Beng.*, *Flatt*, *Bæhr*, *Steiger*, *Bæhmer*, *Olsh.*, *Huther*, *Schenkel*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, *Reuss*.

Bon nombre de commentateurs entendent ce passage fort différemment. Ils voient dans οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς

σαρκός une opposition à ἀφειδίᾳ σώματος seul ; de sorte que l'antithèse provoquée par ἅτινα ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα, etc., manque complètement : ce qui est déjà un défaut. Dans ce point de vue, ἐν τιμῇ τινι (scil. τοῦ σώματος) s'entend de *l'honneur* qui appartient au corps, c'est-à-dire des soins qu'on lui doit nécessairement (τιμή = necessaria cura corporis. *Wettstein* cite Lucien, de merced. cond., 17 : τὰ καινὰ τῶν ὑποδημάτων ἐν τιμῇ τινι καὶ ἐπιμελείᾳ ἐστιν. 2 Tim. 5, 3) et πλησμονὴ τῆς σαρκός, du rassasiement matériel. De là, « *lesquels* [commandements] *ont, il est vrai, un air de sagesse par le fait d'un culte tout volontaire, par l'humilité et par une rigueur exercée à l'égard du corps, non par un honneur à lui dû pour la pleine satisfaction* (des besoins) *de la chair.* » On s'imagine que Paul réprouve cet « air de sagesse » des δόγματα, par l'observation qu'ils frustrent le corps des satisfactions légitimes (*Estius :* sentit apostolus sapientiam illam aut præcepta talia esse, per quæ corpori debitus honor pertinens ad expletionem, i. e. justam refectionem carnis, substrahatur. *Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Théod. M.*, *Pelage*, *Érasme*, *Luth.*, *Mel.*, *Calv.*, *Davenant*, *Grot.*, *Er.-Schmidt*, *Corn.-L.*, *Michael.*, *Wolf*, *Rosenm.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Thomasius*, *Schnedermann*). Cette interprétation méconnaît le point de vue de Paul. Jusqu'ici il a répudié ce culte tout volontaire, cette humilité et ces abstinences par le point de vue moral, comme ne conduisant pas à la perfection que Dieu demande, et maintenant il abandonnerait son point de vue au nom des nécessités matérielles du corps ! Puis cet argument ne fait que contre l'abstinence des aliments (ἀφειδία σώματος), non contre l'ἐθελοθρησκεία et la ταπεινοφροσύνη, qui sont également en cause. L'antithèse manque. D'ailleurs la traduction de ces commentateurs ne dit pas ce que leur interprétation lui fait dire ; elle déclare simplement que « ces commandements *ont*, il est vrai, un air de sagesse par le fait d'un culte volontaire, de l'humilité et d'une rigueur exercée à l'égard du

corps — et *qu'ils ne l'ont pas* (οὐκ) par quelque honneur (dû au corps) pour la pleine satisfaction (des besoins) de la chair, » réflexion qui est bien superflue quand on vient de dire qu'ils soumettent le corps à des abstinences. Le langage même ne lui est pas favorable : τιμή, *l'honneur*, est une idée différente de *necessaria cura*, et la dépasse ; πλησμονὴ τῆς σαρκός, « *le rassasiement de la chair*, » est autre chose que la pleine satisfaction (des besoins) de la chair (justa refectio carnis, *Estius*), comme l'introduction du mot restrictif « des besoins » le fait bien voir : enfin « *la chair* » n'est point ici l'équivalent « *du corps*. »

EXHORTATION. — § 1. **L'union avec Christ, fondement de la vie morale du chrétien** (III, 1-4).

Nous avons vu, 2, 20, que Paul a remis ses lecteurs en face du grand fait de leur conversion. L'union dans laquelle le chrétien est entré avec Christ par la foi en lui s'est exprimée, lors de son baptême (négativement), par une mort et (positivement) par une résurrection. Cette mort et cette résurrection sont, pour l'un comme pour l'autre, métaphoriques : la mort est la rupture avec la vie passée, et Paul s'est étendu sur cette considération pour faire rejeter les doctrines et les prescriptions des faux docteurs (2, 20-23). Maintenant il passe au côté positif, au fait de *la résurrection* (en union) *avec Christ*. Cette résurrection est pour le chrétien, comme pour Christ, le retour à la vie, mais à une vie nouvelle et céleste (voy. 2, 12. 20). Ainsi *l'union avec Christ*, à laquelle est due cette résurrection, est le fondement sur lequel repose la vie nouvelle du chrétien, sa sanctification et sa perfection : ce que Paul affirme 3, 1-4. Partant de là, il adresse des exhortations morales à ses lecteurs ; d'abord des exhortations générales (3, 5-17), puis des exhortations spé-

ciales aux différents membres de la famille (3, 18—4, 1) avec une finale (4, 2-6). Paul abandonne dans ce paragraphe toute pensée polémique, néanmoins on peut voir, par le fondement qu'il assigne à la vie morale du chrétien, combien sont délétères ces maximes qui ne tendent rien moins qu'à séparer et à désunir de Christ, source de la perfection.

ỳ. 1. **Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ** : Οὖν, « *donc*, » est introductif. Paul continue son argumentation en reliant cette conséquence à la mort dont il vient de parler (2, 20-23). — Εἰ, ind. *si*, si réellement, s'il est vrai que — et cela est vrai. De là, « ***si donc vous avez été ressuscités***, ou ***vous êtes ressuscités avec et comme Christ***, » c'est-à-dire en union avec lui (voy. *σύν*, 2, 12). Paul rappelle ce qui s'est passé à la conversion du chrétien, lors de son baptême; cette résurrection a été la naissance à une vie nouvelle et céleste (cont. *Meyer*. Voy. 2, 12). — *τὰ ἄνω ζητεῖτε* : *τὰ ἄνω* est jeté en avant pour l'accentuer; « *cherchez les choses d'en haut* » (opp. *τὰ ἐπὶ τ. γῆς*, les choses qui sont sur la terre), ce sont les choses qui appartiennent au monde supérieur et céleste : c'est la suite logique et toute naturelle de cette résurrection *en union* (*σύν*) *avec* Christ, d'autant plus que c'est là que se trouve le bien-aimé de notre cœur, — *οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξίᾳ τοῦ θεοῦ καθήμενος*, « *où Christ est assis à la droite de Dieu* » (voy. Éph. 1, 20). Puisque c'est en haut, au ciel, que se trouve celui avec qui le chrétien s'est intimement uni dans sa résurrection, celui qui a sa foi et son amour, quoi de plus naturel que le chrétien suive l'impulsion de son cœur et cherche les choses d'en haut? On ne comprendrait pas qu'il en fût autrement. « Ibi quisque vivit, ubi amat » (*Érasme*). Paul appuie sa recommandation, non par un argument *logique*, comme le pensent les commentateurs, mais par un sentiment *mystique* découlant de l'union même du chrétien ressuscité avec Christ. Nous savons que la foi, pour Paul, est esssentiellement mystique (voy. *Oltram*. Comm. Rom. I,

p. 298) et que la mort et la résurrection, dont il est question ici, ne se réalisent que par l'union intime avec Christ, c'est-à-dire mystiquement (voy. 2, 12. Rom. 6, 3).

ỳ. 2. Paul insiste. Ce n'est point assez que de « chercher les choses d'en haut, » de tâcher de les acquérir; il faut y être affectionné — *τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* : *τὰ ἄνω* est jeté en avant pour l'accentuer, et l'accentuation est renforcée par la négative, *μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*. *Τὰ ἄνω*, « *les choses d'en haut,* » c'est-à-dire les choses célestes (= *τὰ ἐπουράνια*. Gal. 4, 26 : *ἄνω Ἱερουσαλὴμ* = *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος*, Hb. 12, 22. Phil. 3, 14 : *ἡ ἄνω κλῆσις*, l'appel d'en haut, l'appel céleste = *κλῆσις ἐπουράνιος*, Hb. 3, 1), partant tout ce qui par sa nature même est céleste, c'est-à-dire spirituel, éternel, divin : ces choses appartiennent au monde supérieur et céleste; mais elles se rencontrent aussi ici-bas. Comparez pour le fond même de la pensée, Rom. 2, 7 : *οἵ καθ' ὑπομονὴν ἔργοῦ ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦντες*. Phil. 4, 8 : *ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνὰ... ταῦτα λογίζεσθε*. — *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, prop. « *les choses qui sont sur la terre,* » c'est-à-dire (à cause de l'opposition) les choses qui appartiennent exclusivement à la terre, les choses terrestres (= *τὰ ἐπίγεια*. Phil. 3, 19 : *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*. Cf. 1 Jean 2, 15 : *μὴ ἀγαπᾶτε... τὰ ἐν τῷ κόσμῳ*), partant tout ce qui par sa nature même est terrestre, c'est-à-dire matériel, passager et périssable, comme les richesses, les honneurs, les aises de la vie, etc. L'opposition entre *τὰ ἄνω* et *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* n'est pas proprement celle du bien et du mal (*Bœhmer*), elle est saisie à un point de vue plus élevé, c'est celle du céleste et du terrestre, c'est-à-dire du spirituel et du matériel, de l'éternel et du passager, du divin et de l'humain, etc. — *Φρονεῖν* (voy. *Oltram*. Comm. Rom. II, p. 119) signifie ici *avoir en tête* ou *à cœur*, *s'affectionner à*, *s'attacher à*, *avoir du goût pour* = sapire, Rom. 8, 5. Phil. 3, 19 ; d'où *φρόνημα* ou *φρονήματα*, *les affections*, *les goûts*. De là, « *attachez-vous*, *affectionnez-vous aux choses*

d'en haut, non à celles qui sont sur la terre. » Il ne suffit pas de « chercher les choses d'en haut, » il faut encore qu'elles soient l'objet des goûts et des affections du chrétien : la vraie recherche n'est qu'à ce prix. « Paul ne repousse pas ce qui est terrestre comme quelque chose de mauvais; il ne blâme pas la possession des biens de la terre et la jouissance de la vie en soi; mais il condamne l'abandon du cœur aux choses terrestres, abandon qui relègue au second plan les choses célestes » (*Schenkel*). Comp. Mth. 6, 33.

℣. 3. Γάρ indique un motif à l'appui : en réalité c'est le fait même qui lui a servi de point de départ (*εἰ ἀπεθάνετε*, 2, 20... *εἰ οὖν συνηγέρθητε*, 3, 1). — Ἀπεθάνετε γάρ : l'aor. fait allusion à un fait historiquement passé. De quelle mort Paul parle-t-il ? — Il parle évidemment de la mort en union avec Christ, qu'il a mentionnée 2, 20 : *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ*. Cette mort métaphorique est une mort au péché : le chrétien a complètement rompu avec sa vie passée et les principes (*τὰ στοιχεῖα τ. κόσμου*) qui le dirigeaient, il n'est plus *ἐν κόσμῳ* (voy. 2, 12. 20). C'est ce fait que Paul rappelle, « *car vous êtes morts.* » Mais ce n'est encore là que le côté négatif. Cette mort a été suivie d'une résurrection, c'est-à-dire de la naissance à une vie nouvelle et céleste (voy. 2, 12. 3, 1 : *εἰ συνηγέρθητε*). Paul passe au côté positif; seulement, comme il l'a déjà présenté sous la forme de *εἰ συνηγέρθητε*, 3, 1, il le reproduit sous une forme nouvelle, qui accentue encore l'union mystique du chrétien avec Christ : *καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ*, « *et votre vie,* » — non pas la vie que vous menez (= *ὁ βίος ὑμῶν*); mais la vie, cette vie nouvelle qui a été éveillée en vous dans la résurrection (en union) avec Christ, ce principe nouveau qui vous anime aujourd'hui et vous fait vivre. Comme nous l'avons montré 2, 12, cette vie nouvelle, née dans la résurrection avec Christ, a sa source, — non dans le baptême, mais dans l'union même du chrétien avec Christ (*σύν*), dans cette union mystique résul-

tant de la foi du chrétien, dont le cœur touché s'est ouvert à la grâce de Dieu et à l'amour de Christ. Tout ce développement repose, non sur des théories, mais sur des faits de conscience. Paul est donc bien fondé à dire, en faisant allusion à cette résurrection avec Christ : « *et votre vie* — cette vie nouvelle qui a été éveillée en vous — *est cachée* (le parf. passif indique l'état dans lequel ses lecteurs ont été mis et se trouvent; *Winer*, Gr. p. 255) *avec Christ en Dieu :* » elle réside, en effet, cachée *avec Christ*, qui en est l'âme, par l'union du chrétien avec lui, *en Dieu*, dans la communion de Dieu. Ce fait est bien propre à affectionner le chrétien aux choses d'en haut, non à celles qui sont sur la terre.

Plusieurs commentateurs (*Bèze*, *Estius*, *Beng.*, *Storr*, *Flatt*, *Bæhr*, *Bæhmer*, *Olsh.*, *Huther*, *De W.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Reuss*) entendent aussi ζωή de la nouvelle vie dans le chrétien; malheureusement le point de vue mystique de Paul leur échappe. Dans leur explication de « *et votre vie est cachée avec Christ en Dieu,* » ils voient dans σὺν Χριστῷ, non la pensée de l'union, qui est pourtant celle de σύν dans tout le paragraphe, mais une comparaison entre la vie cachée du chrétien et la vie cachée de Christ (σὺν τῷ Χριστῷ = comme Christ, *Estius*, *Bæhr*, *Olsh.*, *Schenkel*, *Bleek*), ou bien ils l'entendent localement (avec Christ = là où est Christ, *De W.*). Dès lors, ils s'arrêtent à rechercher comment cette vie nouvelle est, — non une vie *cachée avec Christ*, — mais cachée *au monde* ou *en soi*. Selon les uns, elle est cachée au monde, parce qu'elle est intérieure : *Bæhr :* « Celui-là seul la connaît qui la possède, pour ceux qui ne l'ont pas c'est une *terra incognita.* » *Bengel :* « neque Christum neque christianos novit mundus; ac ne christiani quidem plane se ipsos. » *Estius :* « abscondita est ab oculis et sensu mundi. » *Bleek :* « cette vie ne se présente pas encore ici-bas dans la plénitude de son éclat et de sa magnificence, mais est d'ordinaire invisible quant à sa nature morale et à sa paix intérieure, et cachée aux yeux

du monde. » Selon d'autres, cette vie nouvelle est cachée en soi, en ce sens que les événements extérieurs de la vie du chrétien contrastent si fort avec sa vie intérieure qu'ils la voilent. *Bèze*, *Olshausen* : « le croyant mène une double vie ; extérieurement, une vie pauvre, faible et méprisée ; intérieurement, une vie pleine de vie divine et de paix céleste. » *DeWette* trouve ce point de vue incomplet, et veut ajouter qu'elle est cachée, parce qu'étant intérieure, elle est dirigée, non vers ce qui est visible et terrestre, mais vers l'invisible, le divin caché en Dieu, en un mot vers l'idéal. Comme nous l'avons indiqué, il y a un vice radical dans ces explications : Paul ne dit pas que cette vie est cachée *au monde* ou *en soi*, il nous dit qu'*elle est cachée avec Christ en Dieu ;* il faut donc expliquer comment « elle est cachée avec Christ en Dieu, » non comment elle est cachée *au monde* ou *en soi :* ce qui est fort différent.

D'autres commentateurs (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Calv.*, *Bulling.*, *Er.-Schmid*, *Grot.*, *Rosenm.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Braune*, etc.) ont un point de vue tout autre. Ils voient dans ζωή, *la Vie éternelle*, le bonheur des cieux, dont Christ est devenu participant par sa résurrection, et dont le chrétien porte en lui la promesse. De là, « *et votre Vie*, c'est-à-dire la félicité éternelle qui est vôtre (idéalement), *est cachée avec Christ* (qui la manifestera lors de sa Parousie) *en Dieu,* » auprès duquel il vit dans la gloire. — Cette interprétation a le tort de rompre l'image et de ne plus faire suite à ce qui précède. Paul vient de dire « *car vous êtes morts* » (avec Christ) : ce qui a succédé à la mort avec Christ, c'est la résurrection avec Christ, et cette résurrection métaphorique, comme la mort, est pour Christ sa vie céleste près de Dieu, et pour le chrétien sa vie nouvelle (voy. 3, 1), non la possession idéale de la Vie éternelle, du bonheur des cieux. En conséquence, quand Paul dit « *et votre vie est cachée avec Christ en Dieu,* » il parle nécessairement de la vie spirituelle et morale du chrétien, non de la Vie éternelle.

ỳ. 4. Cette vie, actuellement cachée avec Christ en Dieu, ne restera pas toujours cachée : unis à Christ par le cœur, nous partagerons sa gloire. Cette réflexion inattendue, sans liaison grammaticale avec ce qui précède, jette un éclat soudain qui illumine tout ce qu'il vient de dire, en faisant briller tout à coup à nos yeux la réalisation du bonheur éternel. — ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ : Φανεροῦν, prop. « *manifester*, » se dit de l'apparition d'un objet au grand jour, à la vue publique. Il indique le passage du *secret à la publicité*, du *caché au grand jour;* il est opposé à κρύπτειν ou ἀποκρύπτειν, cacher, céler (1 Cor. 4, 5. Col. 1, 26. Marc 4, 22. Jean 7, 4). Il s'applique à l'apparition, à la venue d'un individu, mais comme apparition au grand jour de la publicité, par opposition à rester caché, secret, ignoré (Jean 1, 31). C'est sous ce point de vue qu'il est appliqué à la venue de Christ (Hb. 9, 26. 1 Pier. 1, 20. 1 Jean 3, 5. 8) et à la Parousie, 1 Pier. 5, 4. 1 Jean 2, 28[1] (voy. sur γνωρίζειν, ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν, *Oltram.* Comm. Rom. I, p. 293). De là, « *lorsque, dès que* (ὅταν... τότε, 1 Cor. 15, 28) *Christ sera apparu,* » c'est-à-dire sera sorti de l'état caché où il est actuellement pour paraître au grand jour, lors de la Parousie. — ἡ ζωὴ ἡμῶν * est en appo-

[1] *Mayerhof,* p. 14, *Renan,* p. VII, *Holtzmann,* p. 160, voient dans φανερώθῃ la trace d'une main étrangère, attendu que Paul emploie toujours, en parlant de la Parousie, l'expression ἀποκαλύπτεσθαι. Mais il est facile de voir que φανερώθῃ a été appelé par κέκρυπται, dont c'est l'opposé (φανεροῦν opp. κρύπτειν), et qu'il ne s'agit pas simplement de la venue de Christ, mais de sa venue au grand jour de la publicité. Φανεροῦσθαι est dans ce cas l'expression juste.

* Ainsi lisent *Elz., Lachm., Scholz, Tisch.* 7, les exégètes *Baehr, Olsh., Huther, B.-Crus, Schenkel, Bleek,* et *Griesb.* approuve (BKL, minn. syrr. copt. Orig. Hil. Ambros. [Ces trois derniers lisent encore καὶ ἡμεῖς... φανερωθησόμεθα]); tandis que *Griesb., Tisch.* 8, *Meyer, Bæhmer* et *Braune* préfèrent ὑμῶν (ℵCD*FGP, 6 minn. it. (d. e. f. g.), vulg. goth. arm. éth. Eus. Grég.-Nys. Did., etc.). Il n'y avait pas de raison pour modifier ὑμῶν, s'il eût été primitif; tandis que ἡμῶν paraissant tout à coup entre ζωὴ ὑμῶν qui précède, et καὶ ὑμεῖς qui suit, était choquant.

sition à Χριστός, « *Christ, notre vie.* » Il ne veut pas dire seulement que Christ est l'auteur, le centre, le fondement, etc., de notre vie, — de notre vie nouvelle et céleste (*Estius, Bæhr, Olsh., Schenkel, Bleek*, etc.), — ou de notre Vie éternelle (*Davenant, Grot., De W., Meyer, Braune*, etc.), — ou de toutes deux (*Bæhmer*); il a un sens mystique très prononcé, car dans tout ce paragraphe, c'est l'union avec Christ qui est relevée; il est *notre vie*, parce qu'il est l'objet de notre amour : l'être aimé est *la vie* de celui qui aime, étant l'âme de son âme. Paul, en écrivant cette parole, ne peut s'empêcher de puiser dans son propre cœur, et il se trahit par ce ἡμῶν qui surgit tout à coup et vient prendre la place de ὑμῶν : ce que Paul ressent (comp. Gal. 2, 20. Phil. 1, 21), tout chrétien doit le ressentir. Christ est *notre vie*, parce qu'il est le bien-aimé de nos cœurs. Cette intime union fait comprendre comment « *dès que Christ, notre vie, apparaîtra,* » τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ : τότε, *alors*, accentue l'idée de temps, pour dire que cela aura lieu sans retard : Christ apparaissant, vous apparaîtrez ; et cette vie cachée jusque là avec Christ en Dieu sera manifestée par votre glorification, — καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ, *vous aussi*, chrétiens, *avec lui*. Notez le rapprochement des personnes, — φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ, *vous serez manifestés*, c'est-à-dire vous apparaîtrez au grand jour, *dans la gloire*, c'est-à-dire revêtus, mis en possession de la gloire (Cf. Rom. 8, 17 : συνδοξασθῶμεν. Phil. 3, 21. 2 Thess. 1, 10. 1 Jean 3, 2). Le grand but de la vie sera réalisé, la félicité éternelle et glorieuse sera le partage du chrétien uni à Christ. Il possédera dans la communion de Christ ce que les faux docteurs promettent vainement.

On n'a pas compris la raison de ἡμῶν, parce que l'on n'a pas compris la valeur mystique de ἡ ζωὴ ἡμῶν.

§ 2. **Exhortations générales** (v. 5-17). **Paul invite les Colossiens à vivre dans la pureté en dépouillant le vieil homme et en revêtant l'homme nouveau** (v. 5-11), — **à acquérir les vertus propres à l'amour fraternel, de manière à ne faire qu'un seul corps** (v. 12-17).

ỳ. 5. Après avoir mis en lumière le principe de la vie nouvelle, l'union avec Christ, Paul entre, sous la forme de conclusion (οὖν), dans l'application concrète, en sollicitant ses lecteurs de s'abstenir absolument des vices qui déshonoraient leur vie passée. — Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν* τὰ ἐπὶ τῆς γῆς : Νεκροῦν, litt. reddere νεκρόν, i. e. cadaver omnibus viribus privatum ; ce que nous rendons, suivant les cas, par *mortifier* (fig.), *amortir*, *énerver*, *éteindre* (fig.), *débiliter*, — en parlant du corps, c'est lui ôter toute énergie productrice[1] : Rom. 4, 19 : οὐ κατενόησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον, « il ne fit pas attention que son corps était déjà éteint, » c'est-à-dire sans force productrice, impuissant. Hb. 11, 12 : διὸ καὶ ἀφ' ἑνὸς ἐγεννήθησαν, καὶ ταῦτα νενεκρωμένου... « c'est pour cela que naquit d'un seul homme, et même d'un homme débile, » c'est-à-dire sans force productrice, inhabile à engendrer (voy. νέκρωσις, Rom. 4, 9). De même νεκρός signifie « *mort*,

* ὑμῶν est omis par *Tisch. 8*, *Beng.*, *Braune* (ℵ*BC*, 3 minn. Clem.). Mais ces autorités sont insuffisantes; attendu que ὑμῶν a pour lui ADEFGHKLP, les minn. et toutes les versions.

[1] *Νεκροῦν* ne signifie pas *mortifier* dans le sens d' « affliger son corps par des austérités, par des privations. » D'ailleurs ce procédé serait tout à fait contraire à la pensée de Paul, qui repousse positivement *les abstinences* (2, 16. 21) *et les rigueurs exercées à l'égard du corps* comme *choses sans valeur* (2, 23). L'union avec Christ, en régénérant le cœur, éteint toutes les convoitises charnelles et ramène le corps et les sens à leur état normal. C'est par la purification du cœur que la vie devient sainte ; toute autre voie est trompeuse. Jésus, dans son sermon sur la montagne, a déjà posé le principe : un cœur pur pour une vie pure.

sans vie, » c'est-à-dire sans énergie productrice. Rom. 7, 8 : ἁμαρτία νεκρά. Jaq. 2, 17. 26 : πίστις νεκρά. Rom. 8, 10 : « *si Christ est en vous,* c'est-à-dire si vous êtes unis à Christ, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, *le corps est mort,* » c'est-à-dire sans énergie se produisant par des actes charnels. Le premier effet de notre union avec Christ est d'éteindre la puissance de la chair et des sens ; *le corps est mort à cause du péché,* auquel il poussait par l'irritation des sens et les entraînements de la chair (voy. *Oltram.* Comm. Rom. II, p. 125). Eh bien ! c'est à cet état que le chrétien doit réduire *ses membres* par l'union avec Christ. Nous avons, en effet, ici la même pensée, et, ainsi que l'expression de νεκροῦν, elle est bien paulinienne (cont. *Holtzm.*, p. 161) ; seulement, Paul la présente sous forme d'exhortation : « *Mortifiez donc vos membres,* » c'est-à-dire ôtez-leur toute énergie productrice d'actes charnels, éteignez leur ardeur sensuelle (τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν Rom. 7, 5. 23. Comp. Col. 2, 11)[1]. Le moyen est tout indiqué, c'est l'union avec Christ, non l'abstinence de certains mets et de certaines boissons.

En interprétant ainsi notre passage, nous donnons à μέλη son sens propre (*DeW.*, *Huther*, *Meyer*), ce qui nous paraît clairement indiqué par ὑμῶν et τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ; d'ailleurs le point de vue est tout à fait paulinien. En conséquence nous repoussons les interprétations qui lui donnent un sens figuré. Les uns ont pensé que « les membres » étaient mis, par métonymie, pour « *les mauvais désirs* qui s'agitent dans les mem-

[1] Dans l'ép. aux Romains, où Paul parle de « la mort et de la résurrection avec Christ » dans le baptême, il termine aussi par une exhortation relative *aux membres.* Il dit la même chose au fond que dans notre épître, sous une forme différente : « Que le péché ne règne point dans votre *corps* mortel, de sorte que vous obéissiez à ses passions, et n'abandonnez pas *vos membres* au péché, comme des instruments de perversité... consacrez à Dieu *vos membres* comme des instruments de justice » (6, 12. 13).

bres » (*Michael.*, *Rosenm.*, *Steiger*, *Olsh.*, *Thomasius*), ou « *les mauvais désirs*, » en tant qu'ils sont les membres du vieil homme (*Bèze :* motus et cupiditates spiritui repugnantes eleganter vocat *membra*, quibus *vetus homo* perinde utitur ac corpus membris. *Estius*, *Corn.-L.*, *Storr*, *Bœhmer*, *Braune*). D'autres entendent par là « *les différents péchés* : » ils considèrent tous les péchés comme formant une *masse*, un *corps* (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, Rom. 6, 6) et les différents péchés sont les membres du corps (*Ambros.* : quoniam omnia simul peccata corpus esse in epist. ad Rom. [Paulus] significat, idcirco nunc singula delicta describens, membra ea appellat. *Calv.*, *Bulling.*, *Grot.*, *Bengel :* membra, ex quibus conjunctis constat corpus peccati. *Bœhr*, *Bleek*. — *Ewald :* « ce sont les différents péchés, qui, comme des membres, sont attachés au corps. ») *Schenkel* pense qu'il s'agit du corps de l'Église, et que μέλη désigne figurément les péchés et les vices qui se rencontrent dans la vie de la communauté et qu'il faut νεκροῦν. Mais il ne s'agit pas ici de l'Église, et l'Église considérée comme *corps* ne connaît pas d'autres membres que les chrétiens qui la composent. — Toutes ces interprétations sont dues au désir d'accorder τὰ μέλη avec l'apposition et l'énumération qui suit : πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, etc., accord qui semble ainsi facilité.

τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, « vos membres, *qui sont sur la terre*, » est une expression singulière : elle ne se peut comprendre que dans le sens où Paul a dit, ℣. 2 : μὴ (φρονεῖτε) τὰ ἐπὶ τῆς γῆς : Par ce déterminatif, Paul n'entend pas opposer les membres terrestres à des membres célestes ; mais indiquer par là qu'appartenant τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς, non τοῖς ἄνω, les membres ne doivent pas être l'objet de notre attachement ; ils doivent bien plutôt, puisqu'ils sont « *choses terrestres*, » être surveillés pour en réprimer les énergies charnelles : ce détail vient à l'appui de νεκρώσατε. De là : *Mortifiez donc vos membres, ces membres qui sont sur la terre*, » et n'appartiennent pas τοῖς ἄνω. Selon

Calv., *Estius*, Paul ajoute cette caractéristique pour indiquer qu' « ils retiennent l'homme en la terre; » quia velut in terram deprimunt hominem. *Bœhmer*, *De W.*, *Bleek*, *Braune*, etc., veulent que « terrestre » soit l'équivalent de « charnel; » mais nous avons vu, ỳ. 2, que τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, opp. à τὰ ἄνω, désigne l'opposition du terrestre et du céleste, non celle du charnel et du spirituel.

Du reste, Paul explique sa pensée en la complétant par une apposition, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, etc. La forme, il est vrai, est hardie (*mortifiez vos membres*... savoir *le libertinage, l'impureté*, etc.), car πορνεία, ἀκαθαρσία, etc., ne sont pas des μέλη; ce sont les vices auxquels pousse cette ardeur qui embrase les membres (*Winer*, Gr. p. 494). Néanmoins la pensée est claire; cela revient à : « *Mortifiez vos membres, ces membres qui sont sur la terre,* » et il s'explique : je veux dire « éteignez *le libertinage, l'impureté*, etc. » Mortifier ses membres, leur ôter toute force productrice, c'est faire disparaître tous les vices qui en naissent et dont ils sont les instruments (Rom. 6, 13), le libertinage, etc. — Suit une énumération de ces désordres, qui étaient la plaie du monde païen (Rom. 1, 24. 6, 19. 1 Cor. 6, 10. Éph. 4, 19. 1 Thess. 4, 5), comme ils le sont de toute société que le matérialisme a envahie, et l'écueil contre lequel viendra infailliblement se briser tout ce qui n'a pas le cœur en haut (φρον. τὰ ἄνω) par l'union avec Christ : ce sont les vices qui exercent les plus effrayants ravages dans l'homme, qui détruisent en lui tous les sentiments moraux et religieux, et sont toujours la préoccupation de Paul, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθη, ἐπιθυμίαν κακήν. Paul commence par citer le vice le plus généralement répandu, πορνείαν, *le libertinage, la prostitution* (*Vulg :* fornicatio), ce qui met suffisamment sa pensée en lumière. Puis il poursuit en usant de termes moins spéciaux : ἀκαθαρσίαν, *l'impureté, l'impudicité, la souillure* (*Vulg :* immunditia. Rom. 1, 4. 6, 19. 2 Cor. 12, 21. Éph. 4,

19. 5, 3. Opp. à ἁγιασμός, 1 Thess. 4, 7), tout ce qui blesse le sentiment de la pureté et de la pudeur, — πάθος, « *la passion* » (*Vulg* : libido : πάθος ἐπιθυμίας, 1 Thess. 4, 5), qui met le trouble dans la raison et emporte l'homme dans les excès, appelés pour cela même πάθη, *les passions* (πάθη ἀτιμίας, « passions infâmes, » Rom. 1, 26), ou παθήματα (Gal. 5, 24 : οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις). Paul remonte à l'origine de ces égarements, en mentionnant ἐπιθυμίαν κακήν, « *le mauvais désir*, » cette convoitise charnelle, qui s'empare la première du cœur de l'homme (Cf. Mth. 5, 28) et ne saurait y être déracinée que par la régénération, fruit de la foi qui nous unit à Christ[1]. Paul a bien vu quel est le vrai principe de la sanctification.

L'énumération se termine par la mention d'un vice qui est de nature bien différente et que Paul met en relief par l'article (voy. ỳ. 14. *Winer*, Gr. p. 111). *Huther* le fait rentrer à tort dans τὰ μέλη : Καὶ τὴν πλεονεξίαν, « *et la cupidité, l'avarice,* » cette soif insatiable d'avoir, qui rend l'homme avide et avaricieux (voy. Éph. 4, 19). On est surpris de voir figurer ce vice à la suite de ces désordres de mœurs, aussi plusieurs commentateurs ont-ils cherché à l'y rattacher, en lui donnant des significations que le langage n'autorise pas, comme « adultère » (*Chrys.*, *Théod.*), « désir insatiable de voluptés » (*Estius*, *Michaelis*), « quæstus meretricius » (*Storr*, *Flatt*, *Bæhr*, *Schwegler*, p. 381); comp. Éph. 4, 19. Cette mention s'explique par le fait que ce vice était dominant chez les païens, de sorte que Paul le joint en terminant aux désordres moraux (de même Éph. 4, 19. 5, 3. 1 Cor. 6, 10.

[1] *Mayerhof*, p. 15 (de même *Holtzm.*, p. 162), remarque que Paul emploie toujours *ἐπιθυμία sensu malo*, de sorte que ce *κακή* n'appartient pas au style de Paul. Cette conséquence nous paraît exagérée. Paul a ajouté *κακή* pour rendre sa pensée d'une manière explicite et la mettre en relief, d'autant plus qu'il emploie quelquefois *ἐπιθυμία sensu bono*, 1 Thess. 2, 17. Phil. 1, 23.

Rom. 1, 29). Dans un monde profondément matérialiste, où tout est tendu vers les jouissances sensuelles, l'amour effréné de l'argent est nécessairement à la base de toutes les aspirations, puisqu'il donne ces jouissances : l'or est le vrai Dieu. Paul le donne à entendre en ajoutant : ἥτις (relève la qualité : *elle qui*... quippe quæ) ἐστιν εἰδωλολατρεία, « *elle qui est une idolâtrie* » (Cf. Éph. 5, 5. Mth. 6, 24). L'idée et le mot sont justes, surtout appliqués au monde païen. L'or est une idole à ajouter à tant d'autres. Par cette réflexion, Paul fait, pour ainsi dire, le procès à la πλεονεξία à part, attendu sa nature différente des autres vices.

On s'est demandé comment Paul peut adresser une semblable exhortation à des lecteurs qu'il nous a représentés comme étant réellement « *morts et ressuscités avec Christ* » (2, 20. 3, 1), et chez qui la rupture avec le péché, surtout avec des péchés de ce genre, est chose faite. N'y a-t-il pas là une sorte de contradiction? Nous ne le pensons pas. Paul sait très bien qu'ils sont morts au péché et qu'ils en ont secoué la domination ; mais il parle au point de vue des principes, pour rappeler ce qui doit être, même alors que cela a été fait. D'ailleurs ce sont là des choses qu'il est bon de répéter (comp. Phil. 3, 1), surtout quand ceux à qui on les adresse habitent au milieu d'une population, comme la population païenne, où ces vices sont extrêmement répandus, où ils ne choquent plus et où l'opinion publique les innocente si facilement. En s'élevant jusqu'aux *impurs désirs* (ἐπιθυμ. κακή), il touche à un domaine idéal qu'il est bien convenable de rappeler, même à ceux qui ont rompu de fait avec ces péchés, pour leur faire sentir toujours l'importance de la régénération et de l'union avec Christ. L'expérience ne montre que trop combien le mal se glisse vite dans les désirs. Enfin ce qui, apparemment, l'y a aussi engagé, ce sont les antécédents d'un grand nombre d'entre eux (℣. 7) ; en sorte qu'en les exhortant de nouveau, il les confirme dans leur

conduite actuelle et les engage, au fond, à persévérer dans la voie qu'ils suivent aujourd'hui. C'est une manière de développement, dans lequel il part des péchés anciens, pour ne rien laisser en arrière et passer à des recommandations ultérieures, qui sont plus immédiatement applicables.

ỳ. 6, δι' ὃ* ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας** : Δι' ὅ est un neutre singulier qui embrasse tout dans la notion générale = c'est pour *cela* que, — tandis que δι' ἅ est un neutre pluriel représentant — non seulement τὰ μέλη (*Bæhr*, *Bæhmer*), mais les vices susmentionnés = c'est pour *ces choses*, c'est-à-dire ces vices, que... — ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, « *la colère, le courroux de Dieu* » (voy. Éph. 2, 3), — ἔρχεται est jeté en avant pour l'accentuer, « *vient sur* (ἐπὶ, acc.), *tombe sur*. » Υἱοὶ τῆς ἀπειθείας (voy. Éph. 2, 2. 5, 6), prop. « *les fils de la désobéissance*, » hébraïsme pour dire « *les hommes désobéissants, rebelles* » à la volonté de Dieu, comme ceux qui s'adonnent aux vices que Paul vient de signaler. Quant au présent ἔρχεται, *Meyer* (de même *Estius*, *Bleek*) l'envisage comme un *præsens futurascens* (vient, c'est-à-dire *va* ou *doit* venir) qui se rapporte uniquement au jugement final, à cause de la corrélation avec le ỳ. 4 (φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ opp. ἔρχεται ἡ ὀργή) et de l'idée de la proximité de la Parousie (ỳ. 4.

* *Elz.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Reiche*, comm. crit., p. 292, et la plupart des exégètes lisent δι' ἅ (ℵABḤKLP, les minn. it. (f.) vulg. goth. syrr. arm. Clem. Cypr.) — tandis que *Meyer*, *Schenkel*, lisent δι' ὅ (C*D*E*FG, it. (d. e. g.). Les autorités diplomatiques sont favorables à δι' ἅ; mais ce pluriel est trop naturellement amené par l'énumération qui précède immédiatement pour ne pas être la glose (Cf. Col. 2, 17).

** Les mots ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας manquent dans BD*, sah. éth. Cypr. Ambrosiast. Ils sont mis entre crochets par *Lachm.* et omis par *Tisch.*, *Steiger*, *Ewald*, *Braune*, comme provenant du passage parallèle Éph. 5, 6. Cependant, ces autorités sont trop faibles pour justifier une omission qui mutile la pensée, et le καὶ ὑμεῖς, *vous aussi*, c.-à-d. vous comme eux, v. 7, trahit l'existence d'un terme de comparaison. L'absence de ces mots dans les documents doit remonter à quelque accident de copiste.

1 Thess. 1, 10). Mais le rapport avec le ỷ. 4 n'est pas assez direct pour justifier ce point de vue étroit. Le présent indique que Paul considère le fait en soi, abstraction faite du temps (« c'est pour cela que vient la colère de Dieu » = c'est là ce qui attire la colère de Dieu), partant il se rapporte à tous les châtiments par lesquels Dieu manifeste son courroux sur ces hommes rebelles, soit dans la vie présente, par le malheur et les misères qui sont le châtiment naturel et providentiel d'une vie de désordres (Rom. 1, 18 et suiv.), soit lors du jugement final (Rom. 2, 5. 1 Cor. 6, 10. 1 Thess. 1, 10). Il en est de même dans le passage parallèle Éph. 5, 5 (*Théoph.*, *Calv.*, *Flatt*, *Bæhr*, *DeW.*, *Schenkel*, *Braune*). — *Érasme*, *Bèze*, *Bœhmer*, *Olsh.*, *Huther*, *Ewald* rapportent ce présent aux seuls châtiments dans ce monde.

ỷ. 7. ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε, ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις* : A quoi faut-il rapporter ἐν οἷς? — Quand on lit δι' ὅ, ỷ. 6 (*Schenkel*, *Meyer*), ἐν οἷς doit se rapporter à υἱοῖς τ. ἀπειθ. Du reste c'est la construction la plus naturelle, le relatif se reliant à ce qui précède immédiatement; et c'est conforme à la place donnée à καὶ ὑμεῖς, ***vous aussi***, c'est-à-dire vous, comme les hommes rebelles : il a été jeté en avant (ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς) pour rapprocher les personnes (autrement ỷ. 8). Quelques-uns de ceux qui lisent δι' ἅ rapportent ἐν οἷς à υἱοῖς τ. ἀπειθ. (*Érasme*, *Bullinger*, *Vatabl.*, *Rosenm.*, *DeW.*, *Reuss*). De là, « c'est là ce qui attire la colère de Dieu sur les hommes rebelles, ***parmi lesquels***, vous aussi, vous avez marché, lorsque vous viviez dans ces désordres » (ἐν τούτοις). *Meyer* fait

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.*, *Griesb.* (en marge) et *Olsh.*, *Bœhmer*, *Huther*, *Bleek*, *Meyer*, *Schenkel*, *Braune* (ℵABCD*HP, 5 minn.) — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Reiche*, comm. crit. p. 292. *Rosenm.*, *B.-Crus*, lisent ἐν αὐτοῖς (FGKL, les minn. Chrys. Theod. Dam.). Il n'y a pas de critère interne qui explique l'introduction de l'une des variantes plutôt que de l'autre. Il faut s'en tenir à τούτοις qui est la variante la mieux documentée.

observer avec raison que *περιεπατήσατε* n'indique pas simplement qu'ils se trouvaient au milieu d'eux (cont. *Hofm.*), mais qu'ils participaient à la même conduite.

D'autres commentateurs considèrent *ἐν οἷς* comme un neutre pluriel se rapportant comme *δι' ἃ* aux désordres susmentionnés. De là, « c'est à cause de ces désordres que la colère de Dieu tombe sur les hommes rebelles, *désordres dans lesquels*, vous aussi, vous avez marché autrefois, lorsque vous viviez (*ἐν αὐτοῖς* ou *ἐν τούτοις*) dans ces désordres » (*Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Grot.*, *Storr*, *Heinrichs*, *Flatt*, *Olsh.*, *Bæhr*, *B.-Crus*, *Reiche*, Comm. crit. p. 294. *Ewald*, *Bœhmer*, *Hofm.*, *Huther*, *Braune*, *Holtzm.*, p. 162). Aux motifs précédents, qui militent contre cette interprétation, il faut ajouter la répétition fort inutile que présentent les deux expressions ; « *vous avez marché autrefois dans ces désordres*, » et « *quand vous viviez dans ces désordres.* » On cherche, il est vrai, à la dissimuler en prétendant qu'il y a dans cette manière une sorte d'emphase (*Braune*), en ce sens que *περιπατεῖν* se rapporte aux actes, tandis que *ζῆν* exprime les dispositions intérieures, la puissance qui fait agir (*Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Grot.*, *Bæhr*, *Olsh.*, *Reiche*, *Braune*); mais à tort : cette nuance même n'existe pas, car *ζῆν ἐν τούτοις*, « vivre dans ces désordres, » n'a pas trait aux dispositions intérieures, mais à la vie active elle-même. C'est pour échapper à cette tautologie que *Flatt*, *Bœhmer*, *B.-Crus.*, *Huther* considèrent *ἐν αὐτοῖς* ou *τούτοις* comme un masculin se rapportant aux *υἱοῖς τ. ἀπειθείας* = « quand vous viviez parmi ces hommes rebelles. » *De Wette* remarque que dans le Nouveau Testament *ζῆν ἐν* se dit des choses, non des personnes.

ỷ. 8. Dans son exhortation, Paul a tout d'abord porté ses regards sur les désordres de mœurs et la cupidité, ces deux grandes plaies du monde païen (ỷ. 5); il en a fait sentir la gravité en déclarant qu'ils sont l'objet du courroux de Dieu (ỷ. 6) et a rappelé à ses lecteurs que leur vie passée n'avait

pas été exempte de ces vices (ỷ. 7). — Maintenant qu'ils sont convertis, tout cela doit disparaître — et beaucoup d'autres choses sur lesquelles il attire leur attention. Ces exhortations sont le développement logique des principes.

Νυνὶ δὲ est ici une particule de temps, opposée à πότε (Éph. 2, 13. Rom. 6, 22. 7, 6, etc.) « *mais à présent, mais aujourd'hui* » que vous ne marchez plus parmi les hommes rebelles (opp. περιεπατήσατέ ποτε). — Ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα : Ἀποτίθεσθαι, prop. *poser, déposer*, se dit d'un vêtement qu'on ôte et qu'on pose, Act. 7, 58 (fig.) *se dépouiller, se défaire de, renoncer à* (Rom. 13, 12. Hb. 12, 1. 1 Pier. 2, 1). Il est synonyme de ἀπεκδύεσθαι et opp. à ἐνδύεσθαι (Éph. 4, 22. 24. Rom. 13, 12), prop. *se revêtir de, mettre un vêtement*, (fig.) *revêtir*. De là, « *dépouillez-vous, renoncez à,* » — καὶ ὑμεῖς, *vous aussi*, c'est-à-dire vous, chrétiens de Colosses, comme tout chrétien (de même Éph. 1, 13. 2, 22) : il n'y a pas de chrétien qui ne se dépouille de pareils vices. Ce καὶ ὑμεῖς ne présente en réalité aucune difficulté. Il ne suppose en aucune façon que Paul, en disant « *vous aussi,* » fasse allusion à des personnes à qui il vient d'écrire, et si l'on retrouve dans l'exhortation de l'épître aux Éphésiens des traits semblables (4, 22. 25. 31), il n'y a en réalité point de parallélisme. Il en est tout autrement du καὶ ὑμεῖς Éph. 6, 21, cf. Col. 4, 7, où le parallélisme est évident, et c'est une erreur que de vouloir assimiler ces deux cas. « L'un des καί ne pèse pas comme l'autre, » à cause du contexte (cont. *Holtzm*. p. 25. 82. Einl. p. 294). — τὰ πάντα, non pas « renoncez *à tout,* » savoir à ὀργὴν, θυμὸν, etc. (*Thomas*.), à cause de l'article, — ni « à toutes les choses suivantes » (*Braune, Winer*, Gr. p. 102), — ni à *tout* absolument, c'est-à-dire à tout ce qui a été nommé et à ce qui suit (*Bœhmer, Huther, Schenkel, Meyer*); mais à « *toutes les choses* » dont il vient d'être question, toutes les choses susmentionnées, *Bèze, Bæhr* (voy. sur πάντα et τὰ πάντα, Éph. 1, 23). Comme

Paul a déjà formulé son exhortation à l'égard de ces vices (ỳ. 5, νεκρώσατε, etc.), il énonce simplement cette idée, sans s'y arrêter de nouveau, et passe immédiatement, sans même se servir de καί, à d'autres vices dont il faut aussi se défaire.

ὀργὴν, θυμὸν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν : Θυμός se dit particulièrement d'un sentiment d'irritation qui éclate (κοπιάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ, Sir. 48, 10. ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς, Ap. 16, 19. 19, 5), *accès, mouvement de colère, emportement* = excandescentia; tandis que ὀργή se dit plutôt d'un sentiment d'irritation prolongé et moins intense. Toutefois cette distinction se réduit souvent à une simple nuance, et θυμός se trouve ajouté à ὀργή ou ὀργή à θυμός (Rom. 2, 8. Jér. 7, 20 : ὀργὴ καὶ θυμός. Jér. 36, 7 : θυμὸς καὶ ὀργή) pour renforcer seulement l'idée (= ira et vehemens quidem; *Fritzsche*). — Κακία, (*Vulg* : malitia), « *la méchanceté,* » Rom. 1, 29. Éph. 4, 31, de κακός, méchant, qui cherche à faire du mal, à nuire, opp. ἀγαθός. — Βλασφημεῖν (R. βλάπτειν φήμην), prop. offenser la réputation de quelqu'un, *injurier, diffamer, calomnier*, Rom. 3, 8. 14, 16, etc. D'où βλασφημία, prop. paroles ou propos injurieux, diffamation, etc. Éph. 4, 31. 1 Tim. 6, 4. Jude 9. — Αἰσχρολογία ne se rencontre qu'ici dans la Bible, et se dit ordinairement chez les auteurs profanes, de discours et de propos obscènes = turpiloquium. Paul, en rapprochant ce mot de βλασφημία, nous montre qu'il s'agit d'injures exprimées en mots malséants et déshonnêtes (Polyb. 8, 13. 8. 31, 10. 4 : αἰσχρολογία καὶ λοιδορία κατὰ τοῦ βασιλέως. Voy. Trench, Synonym. du N. T. p. 141). — ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν est un descriptif qui semble avoir surgi tout à coup à l'esprit de Paul, car il ne se peut appliquer qu'à βλασφημία et à αἰσχρολογία. En groupant ces deux mots ensemble, il les sépare légèrement des précédents. Ἐκ τοῦ στόματος ne s'attache pas immédiatement à βλασφημίαν καὶ αἰσχρολογίαν, pour dire « *des propos injurieux et malhonnêtes qui viennent* ou *sortent de votre bouche* » (*Flatt, Bæhr*), ce qui serait

oiseux ; ils se rattachent plutôt à ἀπόθεσθε = « renoncez à tous ces vices, à la colère... *bannissez de votre bouche* les propos injurieux, etc. » (*Grot.*, *Steiger*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*, *Braune*, etc.)[1].

℣. 9. Tous ces défauts que Paul signale, ὀργή, θυμόν, etc., ont ceci de commun qu'ils attestent et fomentent l'inimitié entre les hommes, partant sont incompatibles avec la charité, qui doit être le caractère distinctif du chrétien (voy. ἡ ἀγαπή, ℣. 14). Paul mentionne encore un vice, spécialement, parce qu'il est un des plus graves, et qu'il empêche tous les bons rapports des chrétiens entre eux, en sorte que cette recommandation se rattache étroitement à ce qui précède (de même *Lachm.*, *Tisch.*, *Huther*, *Ewald*, *Schenkel*, *Meyer*). — Μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, « *n'usez pas de mensonges les uns avec les autres* » (Cf. Éph. 4, 26). Εἰς indique la direction du ψεύδεσθαι = πρός; Xen. Anab. 1, 3. 5. Plat. Legg. 11, p. 917 A). Voy. *Winer*, Gr. p. 371 δ.

ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ : Une fois que μὴ ψεύδεσθε se rattache étroitement à ce qui précède ℣. 8, ἀπεκδυσάμενοι, etc., doit se rapporter, non à μὴ ψεύδεσθε seulement, mais à ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, etc. Les aoristes (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν... καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, etc.) se rapportant à l'aor. ἀπόθεσθε, peuvent indiquer un acte passé antérieurement ou un acte simultané (*Winer*, Gr. p. 321. *Viger*, ed. Hermann, p. 773. Col. 1, 20. 2, 13. Voy. Éph. 1, 5). Plusieurs commentateurs (*Érasm.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Bœhr*, *Bœhmer*, *Steiger*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*) pensent que ces aoristes expriment un fait déjà réalisé, d'au-

[1] *H. Bois* (Stud. Krit. 1888, p. 366) propose de relier *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν* à *μὴ ψεύδεσθε* qui suit : ce serait une sorte d'hébraïsme analogue à *καὶ τῇ γλώσσῃ αὐτῶν ἐψεύσαντο αὐτῷ*, Ps. 78, 36. Mais si l'on peut joindre à *ψεύδεσθαι* le dat. instrumental *τῇ γλώσσῃ*, nous ne pensons pas qu'on puisse dire *ψεύδεσθαι ἐκ τ. στόματος*; puis on ne voit pas pourquoi il aurait été jeté en avant et accentué.

tant plus que Paul a déjà dit des Colossiens qu' « ils étaient morts et étaient ressuscités avec Christ » (2, 20. 3, 1. Cf. 2, 11. 12), et ils veulent qu'on traduise par le passé (= Renoncez, vous aussi, à toutes ces choses..., vous étant dépouillés, c'est-à-dire puisque vous vous êtes dépouillés du vieil homme... et que vous avez revêtu, etc.) : c'est une raison à l'appui de l'exhortation ἀπόθεσθε. Mais si cette ἀπέκδυσις et cette ἔνδυσις ont déjà eu lieu et se trouvent consommées, on ne comprend guère pourquoi Paul dit ἀπόθεσθε, car cette recommandation se trouve en fait déjà remplie. — En conséquence nous croyons que ces aoristes indiquent un acte simultané (*Vulg* : exspoliantes — et induentes. *Luth.*, *Grot.*, *Beng.*, *Michael.*, *Storr*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Olsh.*, *Huther*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Bleek*, *Reuss*) : les deux actes vont ensemble, l'un étant le moyen de l'autre. De là, « renoncez, vous aussi, à toutes ces choses — vous dépouillant du vieil homme — et revêtant, etc. » De cette manière les participes ἀπεκδυσάμενοι — καὶ ἐνδυσάμενοι font partie de l'exhortation (ἀπόθεσθε) et la continuent. C'est d'autant plus juste que, par sa nature même, cette ἀπόδυσις et cette ἔνδυσις, comme l'exhortatif ἀπόθεσθε, ne sont pas choses qui se réalisent tout d'un coup, mais successivement et à la continue (voy. ἀνακαινούμενον, ℣. 10); c'est une métamorphose morale, qui s'affirme sans doute d'une manière frappante lors de la conversion du chrétien, mais qui se doit poursuivre en s'affinant de plus en plus pendant toute la vie.

ἐκδύω, σω, ἐξέδυσα, prop. *dépouiller quelqu'un* (d'un vêtement), puis *dépouiller*, 2 Macc. 8, 27. Dém. 763, 28. 1259, 11. — au moyen, ἐκδύομαι et ἀπεκδύομαι, prop. *se dépouiller de, ôter*, en parlant d'un vêtement (ἀπο indique qu'on rejette de soi ce qu'on a ôté; il renforce); figurément, *se dépouiller de, se défaire de*. Il est synonyme de ἀποτίθεσθαι (Éph. 4, 22. Rom. 13, 13) et opposé à ἐνδύεσθαι. De là, « *vous dépouillant du vieil homme, vous en défaisant*, comme d'un vêtement

qu'on rejette loin de soi » (ἀπο). — Ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, « *le vieil homme,* » ou, comme Paul s'exprime Rom. 6, 6 : « *notre* vieil homme, » ne désigne point « tout ce que nous apportons du sein de nos mères et tout ce que nous sommes de nature... la perversité naturelle qui est en nous » (*Calv.*, *Bèze*, *Bœhmer*), — ni « corruptio peccati ex vetere Adam contracti » (*Estius*), — ni « notre nature pécheresse avant la conversion » (*Bæhr*, *Braune*, etc.), — ni « le péché » (concr. pour abstr., *Beng.*). Il se dit de l'homme lui-même, considéré au point de vue d'un passé entièrement changé (παλαιὸς opp. à καινός, Éph. 4, 24, et νεός, ỹ. 10). C'est l'homme tel qu'il se donnait à connaître par sa conduite (κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν, Éph. 4, 22), tel que le monde l'a connu avec ses mauvais sentiments et ses mauvaises pensées, avec ses penchants vicieux et sa conduite dépravée, avec tout ce qui était péché (ἁμαρτία) en lui et composait son ancien moi, sa personnalité, alors qu'il était sous l'empire du péché (Rom. 7, 14-23) et vivait dans les désordres, en un mot le pécheur d'autrefois (Seneq. Trag. Thyest. 927 : veterem ex animo mitte Thyesten). Il est opposé à *l'homme nouveau,* le converti d'aujourd'hui. Le pécheur affranchi par la grâce de la domination du péché (Rom. 6, 14. 22) et renouvelé intérieurement (ỹ. 10, ἀνακαινούμενον, Éph. 4, 23, ἀνανεοῦσθαι), est dit un « homme nouveau, » quand on l'envisage au point de vue du contraste frappant que sa vie actuelle présente avec sa vie passée. Ses sentiments et sa conduite se trouvent dans une telle opposition avec ses sentiments et sa conduite antérieurs, qu'on ne reconnaît plus en lui le même homme, c'est un autre homme. Sa métamorphose (μεταμορφοῦσθε, Rom. 12, 2) est à ce point complète, que lui-même, en considérant ce qu'il était et ce qu'il est devenu, peut dire qu'un nouvel homme, un nouveau moi, a pris la place de l'ancien. C'est, par exemple, le *vieil Augustin,* que le monde avait connu irréligieux, pervers, et le

nouvel Augustin, devenu pur, moral, pieux, par la grâce de Dieu (2 Cor. 5, 17. Voy. Rom. 6, 6). De là, « *vous dépouillant du vieil homme*, σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, *avec ses œuvres*, » qui sont de mauvaises œuvres (= ἔργα, Rom. 13, 12), celles-là mêmes auxquelles Paul demande qu'on renonce : le vieil homme n'en fait pas d'autres. L'expression familière « avec ses faits et gestes » exprimerait exactement la pensée.

ŷ. 10. Le dépouillement de l'un s'opère par le revêtissement de l'autre (de même Éph. 4, 24). — Καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, scil. ἄνθρωπον, « *et revêtant l'homme nouveau.* » Καινός (opp. à παλαιός, *ancien* et *vieux*) signifie *nouveau* et *neuf* = novus (Luc 5, 36. 37. Mth. 9, 17. Cf. Marc 2, 22), joignant en général à l'idée de nouveauté celle de bonté ou de beauté (Ap. 5, 9, ᾠδὴ καινή. 21, 1. 2, καινὸς οὐρανὸς, γῆ καινὴ, Ἱερουσαλὴμ καινή); tandis que νέος (opp. à ἄρχαιος, ancien, antique) signifie *nouveau, jeune* = recens (νέα διαθήκη, Hb. 12, 24, est une alliance nouvelle, récente, par opposition à une alliance ancienne; καινὴ διαθήκη, Hb. 8, 13, est une alliance nouvelle par opposition à une alliance qui a vieilli, surannée, πεπαλαιωμένη). Νέος se dit au point de vue du temps (νεότης, jeunesse) et καινός au point de vue de la qualité (καινότης, nouveauté); d'où νέος ἄνθρωπος, c'est l'homme nouveau, c'est-à-dire de date récente, jeune; tandis que καινὸς ἄνθρωπος, c'est l'homme nouveau, c'est-à-dire un homme tout autre par ses qualités que le παλαιὸς ἄνθρωπος. — Paul désignant ici « *le nouvel homme,* » comme un homme de fraîche date, jeune, par l'expression νέος ἄνθρωπος, éprouve le besoin d'indiquer qu'il est tout autre par ses qualités que « le vieil homme, » et ajoute τὸν ἀνακαινούμενον, « *qui se renouvelle,* » c'est-à-dire qui devient καινός, tout autre qu'il n'était auparavant. Il a même forgé, pour mieux rendre sa pensée, ce verbe ἀνακαινοῦν, qui ne se rencontre que dans ses écrits (2 Cor. 4, 16), à la place de ἀνακαινίζειν (de même ἀνακαίνωσις, Rom. 12, 2. Tite 3, 5). Il indique par ce présent (ἀνακαινούμενον, qui se

renouvelle) que « ce revêtissement (τὸ ἐνδύσασθαι) de l'homme nouveau » ne se fait pas tout d'un coup; mais se produit par un renouvellement continu et persistant, de manière à amener l'homme, par la conquête successive des vertus chrétiennes, à se métamorphoser (Rom. 12, 2 : μεταμορφοῦσθε) en un autre homme, en un ἄνθρωπος καινός. Le dépouillement et le revêtissement se disent par rapport à la conduite et à la vie : les vertus chrétiennes prennent la place des vices et l'homme nouveau apparaît chassant le vieil homme. C'est la conséquence d'un principe nouveau de vie intérieure puisé dans la conversion (voy. κτίσαντος).

εἰς ἐπίγνωσιν, κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν : Εἰς n'est pas pour ἐν (= qui se renouvelle dans la connaissance, c'est-à-dire par la connaissance, *Calv.*), il indique un but = « vous dépouillant du vieil homme... et revêtant l'homme nouveau, qui se renouvelle *en vue*, — non pas « de la connaissance; » mais « *d'une juste connaissance, d'une science exacte* » (ἐπίγνωσις, voy. 1, 9). Il ne faut pas sous-entendre τοῦ θεοῦ (*Flatt*, *Olsh.*). — Pourquoi Paul introduit-il ici l'idée d'un *but* de *connaissance* et d'*exacte* connaissance, car cette ἀνακαίνωσις toute morale a par elle-même un but essentiellement éthique, et c'est pour cela même que Paul y exhorte ses lecteurs? Il n'a pas oublié apparemment ses adversaires, qui prétendent conduire à une perfection supérieure par des moyens dépourvus de vérité et d'efficacité. Or cette ἀνακαίνωσις, qui est une marche en avant vers la vraie perfection, est en même temps, par ses effets sanctifiants et par le développement moral qu'elle produit en l'homme, une source de *vraie et exacte connaissance*, qui éclaire le chrétien sur la vérité de la voie qu'il suit et sur l'erreur de celle où l'on voudrait l'entraîner. Paul l'indique en passant (*Steiger*, *Huther*, *De W.*, *Ewald*, *Bleek*, *Reuss*). Nous avons vu que ce point de vue le préoccupe dans son épître (1, 9. 10. 2, 2. 3, etc).

Quant à κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, les commentateurs se

divisent sur sa liaison. Meyer (de même *Bèze :* in agnitionem congruentem imagini. *Wolf*, *Rosenm.*, *B.-Crus.*, *Hofm.*) le relie à ἐπίγνωσιν = « qui se renouvelle en vue d'une connaissance *conformément à l'image*, c'est-à-dire qui réponde à l'image de Celui qui l'a créé. » Mais 1° quand Paul dit « *en vue*, — non d'une connaissance, mais *d'une juste connaissance*, *d'une exacte science* » (ἐπίγνωσιν), tout est dit; et l'on ne comprend guère qu'il ajoute que cette exacte connaissance doive répondre à l'image de Dieu. 2° Il se trouverait que Paul n'exhorte à revêtir le nouvel homme qu'en vue de la connaissance; tandis qu'il est évident par le contexte que c'est au point de vue moral qu'il y invite, et que εἰς ἐπίγνωσιν n'est qu'une remarque incidente. 3° Quelle singulière manière de s'exprimer : « une connaissance *conformément à l'image* de Celui qui l'a créé ! » Qu'est-ce que cette connaissance dont *l'image de Dieu* est *la norme?* En conséquence nous pensons (de même *Calv.*, *Estius*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Bœhmer*, *Steiger*, *Olsh.*, *Huther*, *DeW.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Thomasius*, *Reuss*, etc.) que κατ' εἰκόνα, etc., doit se rapporter à ἀνακαινούμενον = « *l'homme nouveau qui se renouvelle* — en vue d'une juste connaissance — *conformément à l'image de Celui qui l'a créé*, » c'est-à-dire qui se renouvelle de manière à devenir de plus en plus semblable à Celui qui l'a créé : c'est un développement constant vers la sainteté et la perfection divine (comp. Éph. 4, 24 : ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι). Bon nombre de commentateurs pensent que cette expression « l'image de Celui qui l'a créé, » désigne « l'image de Dieu, » dont il est parlé Gen. 1, 26, cette image primitive, cette *justitia originalis*, qui a été perdue par le péché d'Adam; de sorte que Paul, en disant : « Revêtez le nouvel homme qui se renouvelle... à l'image de Celui qui l'a créé, » exhorte ses lecteurs à se réintégrer dans cette justice originelle (*Calv.*, *Heinrichs*, *Bœhr*, *Steiger*, *Huther*, *DeW.*, *Schenkel*, etc.). Ce point de vue théologique est étranger au con-

texte. L'expression même de ἀνακαινοῦσθαι, *se renouveler*, devenir καινός, indique qu'il ne s'agit pas de réintégration ou de restauration à un état primitif perdu; mais de la transformation d'un état antérieur du pécheur (voy. Éph. 4, 22 : ἡ προτέρα ἀναστροφή) à un état nouveau tout autre.

Reste encore deux questions à éclaircir : 1° Qui Paul désigne-t-il par cette périphrase « Celui qui l'a créé? » 2° De quelle création s'agit-il ici, de la création de l'homme en général, ou de la création de l'homme nouveau? — Ces deux questions sont connexes; toutefois, qu'il s'agisse de la création proprement dite (voy. Gen. 1, 21) ou qu'il s'agisse de la création de l'homme nouveau (Éph. 2, 10. 4, 24), dans les deux cas également, la périphrase désigne Dieu, non Christ (cont. *Chrys.*, *Théoph.*, *Érasme :* ad imaginem Christi, qui, ipse novus homo (!) et in nobis condidit novum hominem, exstincto vetere. *Rosenm.*, *Braune*). — *Olshausen* pense que « l'image de Celui qui l'a créé » c'est « l'image de Dieu; » d'autre part, comme Christ est « l'image de Dieu » (Col. 1, 15), cela revient à dire « qu'il se renouvelle conformément à Christ » : c'est un tour de passe-passe exégétique. — Quant à la question de la création, nous pouvons dire qu'il s'agit, non de la création proprement dite (*Calov.*, *Michaelis*, *Steiger*, *DeW.*), mais de la création de l'homme nouveau, car le pronom αὐτόν se rapporte directement à νέον ἄνθρωπον, et ce point de vue est conforme à l'enseignement de Paul; Éph. 2, 10 : αὐτοῦ [θεοῦ] γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. 4, 24 : καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ, etc. Paul use de cette périphrase pour faire sentir que ce revêtissement (τὸ ἐνδύσασθαι) de l'homme nouveau ne procède pas des forces propres du pécheur, mais d'un principe nouveau de vie que Dieu lui a donné. L'aoriste (κτίσας) fait allusion à un acte historique, qui a eu lieu à une certaine époque de la vie du pécheur, au moment de sa conversion, lorsque *Dieu lui a donné* intérieurement *la vie*

(συνεζωοποίησε, voy. Col. 2, 13. Éph. 2, 5). C'est à partir de cette époque que, par le renouvellement qui s'est opéré dans sa conduite et dans sa vie ensuite de ce principe nouveau, il est devenu et s'est montré de plus en plus un homme tout autre, un homme nouveau.

℣. 11. ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος est ajouté épexégétiquement, « *là où il n'y a ni Grec ni Juif,* » pour indiquer que cette grande métamorphose, le dépouillement du vieil homme et le revêtissement du nouvel homme par un renouvellement conforme à l'image de Dieu, se passe dans une sphère ou un monde où toutes ces distinctions, qui provoquent et entretiennent l'inimitié et les mauvais rapports entre les hommes, sont nulles et non avenues (Gal. 3, 28. Cf. 1 Cor. 12, 13. Rom. 10, 12).

οὐκ ἔνι (= ἔνεστι, Gal. 3, 28. Jaq. 1, 17. Voy. *Winer*, Gr. p. 77) Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, « *où il n'y a ni Grec ni Juif, ni circoncision ni prépuce,* » c'est-à-dire incirconcision. La pensée de Paul se porte tout d'abord sur la grande distinction nationale et religieuse qui divisait alors le monde, et était la source, entre les nations et les Juifs, d'une inimitié irréconciliable. Cette distinction n'existe pas dans le monde chrétien : la personnalité grecque et la personnalité juive ont disparu pour faire place à une seule et même personnalité, la personnalité chrétienne (voy. Éph. 2, 11-18). Paul exprime cette distinction, d'abord au point de vue de la nationalité : « *ni Grec ni Juif.* » Ἕλλην (opp. à Ἰουδαῖος, Act. 20, 21. Rom. 1, 10. 2, 9. 10. 10, 12. Gal. 3, 28, etc.) désigne les nations par celle qui est la plus connue, la plus distinguée et avec laquelle il est en contact continuel. Ἰουδαῖος est le nom porté par Israël depuis le retour de Babylone, Neh. 2, 16. 5, 14[1]. Il l'exprime ensuite au point de vue reli-

[1] *De Wette* trouve surprenant que Paul ait dit Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος, lui qui dit toujours Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην (Act. 20, 21. Rom. 1, 16. 2, 9.

gieux, en relevant le fait qui, exalté par les Juifs, comme sceau de l'alliance et symbole de la pureté, sanctionne cette distinction, savoir « la circoncision et l'incirconcision. » Paul met l'abstrait pour le concret (= ni circoncis ni incirconcis), afin de mettre le principe en relief (Gal. 6, 15). — Toute distinction fondée sur la civilisation, ce point dont les Grecs étaient si fiers, est aussi sans valeur : βάρβαρος, Σκύθης, « *ni barbare ni Scythe.* » Βάρβαροι désignait les peuples non policés, par comparaison ou par opposition aux Grecs (Rom. 1, 14. Voy. *Kypke*, h. l.), le peuple civilisé par excellence. Paul ne pouvait pas suivre à la forme précédente et dire βάρβαρος καὶ Ἕλλην, puisqu'il vient d'employer Ἕλλην sous un autre aspect. En conséquence il a modifié la forme et a remplacé l'opposition par un *crescendo*, comme s'il disait : « ni barbare, fût-il Scythe. » Les Scythes étaient considérés comme un peuple fort grossier, inhumain; ils étaient placés tout au bas de l'échelle de la civilisation : « inter barbaros, barbarissimi erant (Grot.). Jos. C. Apion, 2, 37 : Σκύθαι φόνοις χαίροντες ἀνθρώπων καὶ βραχὺ τῶν θηρίων διαφέροντες. 3 Macc. 7, 5 : νόμου Σκυθῶν ἀγριοτέραν ἐμπεπαρπήμενοι ὠμότητα (voy. *Wettst.* h. l.). — δοῦλος*, ἐλεύθερος, « *ni esclave ni homme libre* » : cette distinction sociale, qui joue un si grand rôle dans la société, et établit entre les hommes une si profonde différence, est nulle dans le monde chrétien. Dans Gal. 3, 20, Paul dit même οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ.

10. 3, 9. 10, 12, 1 Cor. 1, 24. 10, 32. 12, 13. Gal. 3, 28. Comp. Gal. 5, 6. 6, 15). *Mayerhoff*, p. 15, *Hilgenfeld*, p. 665, *Holtzmann*, p. 163, y voient une marque d'inauthenticité. — Il nous paraît évident que Paul a été entraîné à cette forme, par le fait qu'il s'adresse à des lecteurs d'origine païenne : l'habitude, du reste, reprend immédiatement le dessus, car il ajoute περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία. Jamais un imitateur n'aurait commis cette bévue; Paul seul pouvait s'exprimer ainsi.

* *Lachm.*, *Bleek* ajoutent καί, d'après AD*E*FG, it. vulg. syr. copt. éth. goth. Ambr. Jér. Ambrosiast. Mais ces mêmes instruments (sauf A, syr. copt. éth.) mettent déjà un καί entre βάρβαρος Σκύθης : addition provenant des deux premiers termes de l'énumération.

De là, « *mais aujourd'hui, rejetez, vous aussi* (comme les autres chrétiens), *toutes ces souillures, la colère, l'emportement, la méchanceté; bannissez de votre bouche les propos injurieux et déshonnêtes; n'usez pas de mensonge les uns avec les autres, — dépouillant le vieil homme avec ses œuvres et revêtant l'homme nouveau, qui se renouvelle — en vue d'une exacte connaissance — conformément à l'image de Celui qui l'a créé,* — et cela dans une sphère *où il n'y a ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni homme libre.* » — *ἀλλὰ* (scil. ὅπου ἐστι) *τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν ὁ Χριστός*, « *mais où Christ est tout* (*τὰ πάντα*, tout absolument. Voy. Éph. 1, 23), partant où ces distinctions ne sont rien (Cf. Gal. 6, 15), — *et est en tous* » (*εἶναι ἐν τινι*, *être en quelqu'un*, est l'une des plus fortes expressions de l'amour et de l'union, Rom. 8, 10. 2 Cor. 5. 17. 13, 5. Jean 10, 38. 14, 20. 17, 23. 26, etc.), c'est-à-dire est uni à tous, qu'ils soient Grecs ou Juifs, circoncis ou incirconcis, etc., n'importe (*Bleek*). Dans ce monde-là, Christ est tout, et l'unique affaire c'est de posséder Christ en son cœur.

℣. 12. Ἐνδύσασθε οὖν : Puisque dans ce monde-là toutes les barrières qui séparent les hommes entre eux sont nulles et non avenues, et que Christ est tout, Paul en *conclut* (οὖν) une invitation à revêtir envers les autres tous les sentiments qui assurent la paix et l'unité. Il continue la même métaphore, « *se revêtir* » (℣. 10), parce que c'est l'*ἀνακαίνωσις* qui se continue : « *Revêtez-vous donc.* » — Avant d'énoncer quels sentiments ils doivent revêtir, Paul rappelle d'une manière voilée ce qui leur en fait un devoir, c'est leur qualité même de chrétiens : ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, « *comme des élus de Dieu,* » c'est-à-dire comme il convient à, comme on doit l'attendre de, ou en tant que élus de Dieu. Ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ, non pas des élus *par* Dieu (*Estius*, *B.-Crus.*), mais des élus *de* Dieu (gén. possess. Cf. ἐκλεκτοὶ Χριστοῦ), qui appartiennent à Dieu, qui sont siens. Ἐκλεκτός est substantif, comme Rom. 8, 33.

Tite 1, 1. Mth. 24, 31. Luc 18, 7. Dieu, par la prédication de l'évangile, *appelle* (καλεῖ) tous les hommes au salut par la foi en Jésus-Christ. Les uns sont incrédules à l'appel de Dieu et le repoussent; les autres ont foi et le serrent dans leur cœur. Il se fait ainsi dans l'humanité une sorte de triage, un choix, *une élection* (κλῆσις καὶ ἐκλογή, 2 Pier. 1, 10. κλητοί opp. à ἐκλεκτοί, Mth. 20, 16. T. R. 22, 14). Ceux qui ont foi sont choisis, triés de la masse incrédule pour appartenir à Dieu, et sont en conséquence dits *élus*, ἐκλεκτοί (Mth. 24, 22. 24. Marc 13, 20. 22. Rom. 16, 13. 2 Tim. 2, 10. 1 Pier. 1, 1. Ap. 17, 14), ἐκλεκτοί θεοῦ (Luc 18, 7. Rom. 8, 33. Tite 1, 1) et même ἐκλεκτοὶ Χριστοῦ (Mth. 24, 31. Cf. Marc 13, 27[1]). De là, « *comme des élus de Dieu,* » — puis, afin de faire mieux sentir ce qui dans cette qualité autorise son exhortation, Paul ajoute les deux adjectifs ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι, « *saints,* » partant en possession de la moralité chrétienne, — « *et bien-aimés* » (de Dieu, 1 Thess. 1, 4. 2 Thess. 2, 13), partant dont le cœur est ouvert à l'amour : le premier regarde en arrière, à la sainteté réclamée (ỳ. 5-9); le second regarde en avant, aux vertus que Paul va réclamer et qui ressortissent à l'amour (*Beng.*, *Ewald, Meyer*). Les commentateurs considèrent plutôt ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι comme des substantifs coordonnés à ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ = « *comme des élus de Dieu, des saints et des bien-aimés* » (*Luth.*, *Estius*, *Grot.*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Olsh.*, *Huther*, *DeW.*, *Schenkel*, *Braune*, *Thomasius*). Grammaticalement, c'est admissible; toutefois cette manière d'accumuler trois expressions synonymes (ἐκλεκτοὶ θεοῦ — ἅγιοι — ἠγαπημένοι) qui toutes trois servent également à désigner les « chrétiens, » et dans lesquelles nous ne saurions voir ici un *crescendo* (*Schenkel*), ni même un *ordo rerum* (*Bengel, Huther, Braune*), nous semble inférieure, dans ce contexte.

[1] Voyez sur les questions relatives à l'élection, Comm. Éph. 1, 3-6, et *Oltram.* Comm. Rom. II, p. 181. 209. 275.

à celle qui, après les avoir désignés comme « des élus de Dieu, » c'est-à-dire comme des appelés qui, en répondant à la grâce de Dieu, ont rompu avec le monde actuel pour appartenir à Dieu, les qualifie par deux épithètes (ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι) qui correspondent aux vertus mêmes que Paul réclame.

Suit une énumération de vertus qui sont tout particulièrement propres à entretenir l'amour et l'unité parmi les chrétiens (comp. Éph. 4, 2) : σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ*, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραότητα, μακροθυμίαν : Σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, prop. « *des entrailles d'apitoiement, de compassion,* » comme σπλάγχνα ἐλέους, « *des entrailles de miséricorde, de pitié* » (Luc 1, 78), c'est-à-dire (gen. qualit.) « des entrailles compatissantes, miséricordieuses. » Σπλάγχνα signifie prop. « *les entrailles* » = רַחֲמִים (Act. 1, 18); puis, comme dans les affections vives les entrailles sont remuées, on a considéré les entrailles comme le siège des sentiments profonds, en particulier des sentiments affectueux et tendres, de sorte que σπλάγχνα a signifié (fig.) « *affection, tendresse,* » 2 Cor. 6, 12. 7, 15. Phil. 1, 8. 2, 1. 1 Jean 3, 17. De là, σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, « *une affection, une tendresse compatissante* » (voy. οἰκτείρειν et ἐλεεῖν. *Oltram.* Comm. Rom. II, p. 280). — Χρηστότης, *la bonté, l'indulgence,* opp. à ἀποτομία, *la sévérité, la rigueur*, Rom. 11, 22. — Ταπεινοφροσύνη est un mot qui ne se retrouve ni dans l'Ancien Testament ni dans les auteurs profanes; il désigne une vertu essentiellement chrétienne, *l'humilité* : cette vertu opposée à l'orgueil (ὑπερηφανία, 1 Pier. 5, 5), par laquelle le chrétien, au lieu de se surfaire par rivalité ou par vanité (Phil. 2, 3), s'estime au-dessous de son

* *Elz.* lisent οἰκτιρμῶν contrairement aux autorités prépondérantes. Cette correction provient de ce que Paul emploie ordinairement le pluriel, Rom. 12, 1. 2 Cor. 1, 3. Phil. 2, 1. Paul a mis le singulier parce qu'il y a déjà le pluriel σπλάγχνα; le gén. est qualificatif. Mayerhof, p. 34, a trouvé cette expression suspecte. Voy. Introd. p. 82.



propre mérite et considère les autres comme plus excellents que soi. Ταπεινοφρονεῖν, *avoir des sentiments humbles* (Rom. 11, 20. 1 Tim. 6, 17. Clem.-R. 1 Cor. 13. 48), opp. à ὑψηλοφρονεῖν, *avoir des sentiments de hauteur, s'enorgueillir* (Rom. 12, 16), et à ἐπαίρεσθαι, *s'élever au-dessus des autres* (Clem.-R. 1 Cor. 16). Cette vertu est introduite ici parce qu'elle est éminemment propre à entretenir la paix, étant une source féconde de bonté et de support. — Πραότης, « *la douceur, la mansuétude* » (Éph. 4, 2. 2 Tim. 2, 25. Jaq. 3, 13), opp. à ἀγριότης, *la rudesse, la dureté* (Plat. Symp. 197 D) et à χαλεπότης, *l'humeur difficile, l'âpreté* (Arist. Hist. Anim. 9, 1). Voy. ταπεινοφροσύνη et πραότης dans *Trench*. Synon. du N. T. 1869. — Μακροθυμία (= אֶרֶךְ־אַפַּיִם, Prov. 25, 15. Jér. 15. 15) est supérieur, quant au degré, à ἀνοχή, « patience, support » (voy. Rom. 2, 4 : χρηστότης, ἀνοχή, μακροθυμία), et signifie « *la longanimité, la débonnaireté,* » une bonté qui ne se laisse pas aller à sa juste colère, et qui, lorsqu'elle aurait toute raison de sévir, fait différer et surseoir, patience longtemps prolongée, Rom. 9, 22. opp. à ὀξυθυμία. « emportement. » De là, « *revêtez-vous donc, comme des élus de Dieu saints et bien-aimés, d'une tendresse compatissante, de bonté, d'humilité, de douceur, de longanimité.* »

℣. 13. ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς indique la manière de revêtir ces vertus (ἐνδύσασθε... ἀνεχόμενοι καὶ χαριζόμενοι) et relève un détail pratique important de Paul : « *vous supportant les uns les autres* (ἀλλήλων = mutuellement) *et vous pardonnant les uns aux autres* » (ἑαυτοῖς = ὑμῖν αὐτοῖς. Voy. Éph. 4, 32), — ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν, « *si l'un a sujet de se plaindre de l'autre* » : ἐαν, subj. = *si*, c'est-à-dire supposé que, dans le cas où et un seul conditionnel. Μομφή (= μέμψις, D*E), prop. « *plainte, reproche, grief,* » ne se rencontre guère que dans les poètes : μομφὴν ἔχειν πρὸς τινα, « avoir une plainte à faire contre quelqu'un, un reproche à lui adresser. » Soph. Aj. 180. Eur. Phoen. 785. Or. 1069. Pind. Isthm. 4, 61.

καθὼς καὶ ὁ κύριος* ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτω καὶ ὑμεῖς : le pardon des offenses, qui est si nécessaire pour entretenir l'union, est chose des plus difficiles. Il faut que l'amour, dans l'offensé, triomphe d'un sentiment naturel de justice, au moment même où cet amour est diminué, sinon éteint, par l'offense même. Aussi Paul trouve-t-il bon d'appuyer sa recommandation et d'y tourner ses lecteurs par la haute considération de la grâce qui leur a été faite à eux-mêmes : pardonnés de Dieu, comment ne pardonneraient-ils pas, à leur tour, à des frères (comp. Mth. 18, 21. 35). La construction se trouve embarrassée par le καί après καθώς. Il semble tout d'abord, par le fait même du καί, que l'on doit relier καθὼς à χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, comme suit : « *vous pardonnant les uns aux autres, si l'un a sujet de se plaindre de l'autre, comme le Seigneur aussi vous a pardonné.* » La phrase devrait se terminer là. La présence de οὕτω καὶ ὑμεῖς surprend. Il y a une sorte d'incorrection provenant de ce que Paul a voulu appuyer de nouveau sur le devoir du chrétien, et a répété sa pensée en finissant : οὕτω καὶ ὑμεῖς (scil. χαρίσασθε ἑαυτοῖς); « *de même, vous aussi, pardonnez-vous les uns aux autres.* » Cependant *Winer*, Gr. p. 526, *DeW.*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune* pensent que le καί après καθώς est un double καί, qui se retrouve quelquefois dans les comparaisons (Mth. 18, 33. Rom. 1, 13. 11, 30. (Var.) Voy. *Winer*, Gr. p. 409), de sorte que καθὼς καί est

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Bæhmer*, *Olsh.*, *Meyer* (ABD*FG, 213. it. vulg. Aug. Pel.) — tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*, *Beng.*, *Reiche*, comm. crit., p. 295. *De W. Baehr*, *Steiger*, *B.-Crus*, *Ewald*, *Schenkel*. *Braune* préfèrent *Χριστὸς* (CEKLP, les minn. syrr. sah. copt. éth. ar. goth. les Pp. grecs, Ambrosiast.). Si *Χριστὸς* était primitif, on ne voit pas pourquoi on l'aurait changé en *κύριος*, qui est indéterminé, et peut désigner Dieu ou Christ. Si, au contraire, *κύριος* est primitif, tout s'explique : Comme *κύριος* peut désigner Dieu ou Christ, on comprend très bien que les uns, entraînés par Col. 2, 13 et surtout par le parallèle Éph. 4, 32, l'aient glosé par *θεὸς* ℵ* ou même par *θεὸς ἐν Χριστῷ*, 17, Aug. ep. 148. Deus Christi, arm. tandis que les autres l'ont glosé par *Χριστός*, qui a eu plus de faveur et a passé dans les mss. et les versions.

indépendant de ce qui précède et continue simplement la pensée en sous-entendant à la fin χαριζόμενοι ἑαυτοῖς. De là, « *vous pardonnant les uns aux autres, si l'un a sujet de se plaindre de l'autre : comme Christ aussi vous a pardonné, de même vous pardonnant, vous aussi, les uns aux autres.* » L'irrégularité est autre, mais elle n'en existe pas moins, car on ne dit pas καθὼς καὶ... οὕτω καί, et la forme est bien traînante. Nous préférons la première explication, comme plus conforme à la vivacité de Paul.

On peut se demander qui Paul désigne par ὁ κύριος, est-ce *Dieu* ou *Christ?* — En soi, ce peut être l'un ou l'autre. Le pardon et la grâce se peuvent rapporter à Christ, en qui nous les trouvons, ou à Dieu, à qui ils remontent. C'est, en effet, « en Jésus-Christ que Dieu nous a comblés de toute sorte de bénédictions spirituelles, » notamment « c'est en lui que nous avons la délivrance par son sang, le pardon de nos fautes » (Éph. 1, 3. 7. Cf. Rom. 3, 24. 5, 2, etc.). D'autre part, comme rien dans le contexte immédiat ne nous laisse apercevoir le fond de la pensée de Paul sur ce point, on ne saurait être surpris si les opinions ont été divergentes dès les premiers temps. On incline généralement à croire qu'il s'agit de Christ (*Bœhmer, Huther, Meyer, Bleek*); cependant nous serions plutôt d'un avis opposé; d'abord parce que c'est à Dieu que dans notre épître (2, 13 : χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα) l'apôtre rapporte expressément notre pardon; puis parce que dans le passage parallèle (Éph. 4, 32 : καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν) nous retrouvons cette même pensée.

℣. 14. ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην scil. ἐνδύσασθε : Δὲ n'est pas adversatif = « *mais;* » il introduit une nouvelle idée. Ἐπὶ πᾶσι τούτοις, non pas *principalement, avant tout, surtout* (= imprimis, præcipue, *Beng., Storr, Heinrichs, Olsh., B.-Crus.*); mais *par-dessus toutes ces choses*, c'est-à-dire *en outre, en sus de* (= insuper, præter hæc omnia); il indique

une nouvelle vertu qui se doit ajouter aux autres et les couronner (Éph. 6, 16. Luc 16, 26. Sir. 37, 15. 1 Macc. 10, 42. Polyb. 6. 23, 12 : ἐπὶ δὲ πᾶσι τούτοις προςεπικοσμοῦνται πτερίνῳ στεφάνῳ. Xen. Econ. 15, 1, p. 367 : ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσι. *Winer*, Gr. p. 367). De là, « *par-dessus toutes ces choses*, c'est-à-dire toutes ces vertus, dont Paul vient de parler, *revêtez-vous de la charité.* » *Steiger*, *Meyer* pensent que l'image se prolonge en ce sens que Paul représente toutes les vertus susmentionnées comme des pièces de vêtement que le chrétien revêt, puis, par-dessus toutes ces pièces, il revêt la charité comme une sorte de par-dessus qui les recouvre toutes et les enveloppe pour les unir ensemble (= *super*induti sitis). C'est pousser l'image trop loin : ἐπὶ πᾶσι τούτοις n'implique pas l'idée de quelque chose qui recouvre ou enveloppe, et l'image est en désaccord avec l'expression de σύνδεσμος, qui rappelle plutôt quelque chose qui lie et attache : *Huther*, *Ewald*, *Schenkel*, *Braune* veulent y voir la ceinture. — Ἡ ἀγάπη, *l'amour*, *la charité*, désigne l'amour pour les frères, car il s'agit ici des rapports des chrétiens entre eux (1, 4. 8).

Paul donne la raison de cette recommandation nouvelle : ὅ* ἐστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος** : Si on lit ἥ τις ἐστι... (quippe quæ), cela signifie « *elle* [la charité] *qui* est le lien de la perfection » : le sens est excellent. Si on lit ὅς ἐστι... on a le même sens : ὅς est au masculin par attraction avec σύνδεσμος (*Winer*, Gr. p. 157). C'est une correction du primitif ὅ, dont on se rapproche davantage en mettant ὅς au lieu de ἥτις. Quant à ὅ ἐστι, il signifie « *ce qui est*, c'est-à-dire *c'est le lien de la perfection.* » Paul a mis le neutre, parce qu'il considère l'amour en soi, abstraitement (Cf. Éph. 5, 5 : ὅ ἐστι εἰδωλολά-

* Ainsi lisent *Lachm.*, *Tisch.*, *Knapp*, *Huth.*, *Bæhm.*, *Steiger*, *Meyer*, *Schenkel*, *Braune* (ABCFGP, 17, 137, it. vulg. Ambrosiast. Clem. Chrys.). Les leçons ὅς, ℵ*D*, Euth. et ἥτις (EKL, minn., Chrys. Théod. Dam. *Elz.*, *Griesb.*, *Baehr*, *Olsh.*, *De W.*, *B.-Crus*) sont des corrections. — ** D*FG, d, e, g, Ambrosiast. lisent ἑνότητος : glose.

τρης. Ignace ep. Trall. 8 : ὑμεῖς τὴν πραϋπάθειαν ἀναλαβόντες ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ Κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα I. Χριστοῦ). *Bœhmer*, *Huther*, *Braune* pensent que ὅ = τὸ τὴν ἀγάπην ἐνδύσασθαι; mais, comme le remarque *Olsh.*, il est fort invraisemblable que cet acte personnel puisse être qualifié de σύνδεσμος τῆς τελειότητος.

Que signifie σύνδεσμος τῆς τελειότητος? — Les uns (*Chrys.*, *Théod.*, *Théoph. Ecum.*, *Calv.*, *Musc.*, *Zwingl.*, *Beng.*, *Heinrichs*, *Bæhr*, *Bœhmer*, *Steiger*, *Olsh.*, *DeW.*, *Usteri*, p. 254, *B.-Crus.*, *Braune*) voient dans τελειότης *la perfection*, l'universalité des vertus (= summa virtutum), et entendent que « *l'amour est le lien de la perfection* » en ce sens que l'amour embrasse ou porte, pour ainsi dire, en soi toutes les vertus; il les relie et unit en soi : pas de vraie vertu sans l'amour. *Bengel :* amor complectitur virtutum universitatem. La parole « l'amour est l'accomplissement de la loi » (πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη, Rom. 13, 10) rappelle, quoique imparfaitement, la même pensée, et l'on retrouve quelque chose de semblable dans Simplicius in Epict. p. 208 (voy. *Wettst.* h. l): Καλῶς οἱ Πυθαγόρειοι περισσῶς τῶν ἄλλων ἀρετῶν τὴν φιλίαν ἐτίμων, καὶ σύνδεσμον αὐτὴν πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον, « disant que l'amitié est le lien, le trait d'union de toutes les vertus. » Paul recommande d'ajouter l'amour à toutes ces vertus, parce que l'amour unit toutes les vertus en lui. — Mais, dans ce cas, il faudrait que σύνδεσμος fût suivi d'un pluriel, indiquant les choses que l'amour relie. De Wette répond que « τελειότης étant un collectif, peut tenir lieu d'un pluriel. » Cela ne suffit pas. Quand on dit que l'amitié est le σύνδεσμος πασῶν τῶν ἀρετῶν, l'expression est juste, parce qu'on désigne les éléments dont l'amitié fait un tout; mais elle ne l'est plus avec un collectif : on ne peut pas dire « *le lien de la perfection,* » pour dire « *le lien de toutes les vertus,* » lesquelles composent la perfection. D'ailleurs τελειότης est-il réellement un collectif? Nous ne le pensons pas. Il signifie « *la perfection,* » non

toutes les vertus composant la perfection. « Il serait singulier « que là où il est question de la liaison des parties d'un tout, « on nommât, non les parties, mais le tout qui comprend « ces parties » (*Huther*).

D'autres (*Érasme, Mel., Vatabl., Balduin, Calov, Estius, Wolf, Grot., Rosenm., Flatt, Thomasius*) voient dans τῆς τελειότητος un gen. qualitatis = « *le lien de la perfection,* » c'est-à-dire *le lien parfait*. Paul parlerait alors de la qualité du lien : « *c'est le lien parfait,* » c'est-à-dire qui unit parfaitement toutes les vertus susdites entre elles. Mais ces commentateurs rapportent σύνδεσμος aux chrétiens entre eux (Vinculum animos conjungens; *Grot., Rosenm..* « L'amour est le lien qui fait de la communion des enfants de Dieu une communion parfaite; » *Thomasius*). Ils pensent que Paul a en vue l'unité dans l'Église, et s'appuient de Éph. 4, 3 : σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης, qu'ils considèrent à tort comme un parallèle (D*FG lisent même ἑνότητος à la place de τελειότητος). Ils abandonnent, sans motif plausible, la liaison avec le verset précédent, pour introduire une pensée qui ne vient qu'au ℣. 5, à propos de la paix.

Enfin d'autres commentateurs considèrent τῆς τελειότητος comme un gen. causæ : de là, « par-dessus toutes ces vertus revêtez-vous de la charité ; c'est le lien *qui produit, qui fait* la perfection. » Et les uns l'entendent en ce sens que l'amour, en reliant entre elles toutes ces vertus comme en un faisceau, en fait un tout harmonique, qui est précisément la perfection : là où l'amour manque, tout se désagrège et aucune perfection ne peut exister. Les autres vertus seules ne peuvent la produire (*Crocceius :* Vinculum integritatis, i. e. vinculum quo virtutes omnes inter se colliguntur integrumque corpus constituunt, quo sublato mox dissolvantur. *Bulling., Zanchius, Cocceius, Bleek, Meyer*). — *Schenkel* présente la pensée sous un aspect un peu différent. « Aussi longtemps que l'amour manque, la perfection morale manque,

quel que soit *le nombre* des vertus qui puissent se rencontrer dans un individu. L'amour doit donc s'ajouter à toutes les autres vertus et être le lien qui les attache pour produire la perfection. » — Ces commentateurs semblent oublier que cette réflexion sur la charité se rapporte uniquement aux vertus dont il a été question ỳ. 12. Aussi envisageons-nous la pensée à un autre point de vue. Toutes ces vertus (ỳ. 12) qui, pratiquement, doivent amener le support et le pardon réciproque (ỳ. 13) sont excellentes, à une condition toutefois, c'est que l'amour qui en est le principe, l'âme, soit réellement là et comme un lien (σύνδεσμος) les unisse; autrement elles demeurent médiocres, inféccondes, et peuvent même dégénérer en vain formalisme, en fausse bonhomie, etc. En conséquence Paul exhorte ses lecteurs à y joindre l'amour, comme suit : « *Par-dessus toutes ces vertus, revêtez-vous de la charité; c'est le lien qui fait la perfection.* » Sans ce lien-là l'excellence de ces vertus est compromise; mais reliées par l'amour, elles sont parfaites.

ỳ. 15. L'exhortation de Paul est nette, précise et bien liée : « *Revêtez-vous donc, comme des élus de Dieu saints et bien-aimés, d'une tendresse compatissante, de bonté, d'humilité, de douceur, de longanimité,* ỳ. 13, *vous supportant les uns les autres, et si l'un a sujet de se plaindre de l'autre, vous pardonnant réciproquement : comme le Seigneur vous a pardonné, pardonnez-vous aussi.* ỳ. 14. *Par-dessus toutes ces vertus, revêtez-vous de la charité : c'est le lien qui fait la perfection.* » — Tout dans cette exhortation tend visiblement à un seul but, c'est *la paix* parmi les chrétiens. Paul achève sa pensée en leur exprimant le désir de la voir régner dans leurs cœurs : Καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ* βραβευέτω ἐν ταῖς

* Ainsi lisent *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch*, *Knapp*, *Scholz*, *Schott*, *Reiche*, p. 296, et la plupart des exégètes (ℵ*ABC*D*FGP, quelques minn. it vulg. syrr. sah. copt., etc); tandis que *Elz.*, *Mill*, *Beng*, *Wettst.*, *Matthaei*, *Wolf* lisent θεοῦ (EKL, minn. ar. goth. Pp. grecs): correction

χαρδίαις ὑμῶν, « *et que la paix de Christ* gouverne, *règne dans vos cœurs.* » Ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ, *la paix de Christ*, c'est-à-dire *qui vient de Christ* (gen. auct. comme δικαιοσύνη θεοῦ, Rom. 1, 16. ἡ δόξα τ. θεοῦ, 3, 23. δικαιοσύνη πίστεως, 4, 13. αἱ πράξεις τ. σώματος, 8, 13, etc.). De quelle paix s'agit-il? — Les uns pensent que εἰρήνη désigne ici « la paix, » ce calme intérieur, ce repos et cette sérénité parfaite de l'âme réconciliée avec Dieu par la foi en Jésus-Christ (Rom. 8, 6. Phil. 4, 7. Éph. 6, 25), opposée à ce trouble de la conscience et à ces luttes intérieures que le péché produit dans l'homme, selon cette parole : « Il n'y a pas de paix pour le méchant » (*Beng.*, *Flatt*, *Bæhr*, *Olsh.*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Thomas.*, *Hofm.*). Mais ce point de vue est étranger au contexte, qui vise directement les rapports des chrétiens entre eux ; de sorte que la paix doit désigner les sentiments de bonne intelligence et de concorde (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Érasm.*, *Calv.*, *Estius*, *Grot.*, *Rosenm.*, *Heinrichs*, *Reiche*, Comm. crit. p. 297, *Schenkel*). — *Bleek* observe que, dans ce cas, on s'attendrait à ce que Paul dît ἐν ὑμῖν, « entre vous, » non à ἐν ταῖς χαρδίαις ὑμῶν. Ce n'est pas nécessaire : avant que la paix règne entre les chrétiens, il faut que ce sentiment, et non l'irritation, l'animosité, etc., règne dans les cœurs, et c'est là que Paul le considère. Il l'appelle « la paix qui vient de Christ, » parce qu'elle résulte de la foi en Christ, qui, en transportant le pécheur dans une sphère où les causes d'inimitié n'existent plus (ỹ. 11 : où il n'y a plus ni Grec ni Juif, etc.) et en lui faisant revêtir les vertus de l'homme nouveau, a transformé les sentiments de son cœur envers ses frères en sentiments d'amour (ỹ. 12. 13. 14). Cette dénomination de « *paix de Christ* » va donc très bien ici, tandis que la variante « *la paix de Dieu* » serait préférable dans l'autre interprétation.

provenant de ce que, en général, c'est à Dieu que la paix est attribuée : ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, Rom. 15, 33. 16, 20. 2 Cor. 13, 11, etc.

Βραβεύειν signifie prop. *présider* les jeux en qualité de juge (βραβεύς), *juger* comme arbitre, décerner le prix du combat (Plut. Moral. p. 960. A. Diod. Sic. 13, 53); puis *juger, décider* (Plut. Rom. 9, συνθεμένων δὲ ἔριν ὄρνισι αἰσίοις βραβεῦσαι. Lycurg. 30, πολεμούς. Dem. 3, 28, δίκαια. Eur. Hel. 1002): enfin, d'une manière générale, *régir, gouverner*, comme celui qui décide en dernier ressort (Heliod. II, p. 309 : τύχη τις τ' ἀνθρώπεια βραβεύουσα. Athénée 15, p. 670 A : ἡ φύσις, οἱονεί τι δαιμονίον, δικαίως βραβεύουσα τῶν πραγμάτων ἕκαστον. Plut. Brut. : θεοῦ καλῶς τὰ πάροντα μὴ βραβεύσαντος. Phil. Alleg. 2, p. 67 B : ἐὰν δὲ ἀνατείλῃ ὁ ἥλιος, τοῦτ' ἐστιν ὁ φαινόμενος λαμπρὸς νοῦς ἐν ἡμῖν, καὶ δόξῃ πάντα διορᾷν καὶ πάντα βραβεύειν. Dem. 36, 7. 1231, 19. Isocr. Areop. p. 144 B. Polyb. 6, 4. 3. 13, 1. 5. 17, 44. 4, etc.). De là, « *que la paix de Christ gouverne, régisse*, comme celle qui décide en dernier ressort, c'est-à-dire *règne dans vos cœurs* » (*Luth., Bèze, Wolf, Beng., Rosenm., Flatt, Bæhr, Steiger, Huth., Olsh., B.-Crus., Ewald, Bleek, Meyer, Reiche, Thomasius*). — Les Pères grecs donnent à βραβευέτω le sens de « juger et décerner le prix ; » mais avec un développement singulier. *Théoph.* : ὑβρίσθημεν πολλάκις ὑπό τινος· ἀγωνίζονται παρ' ἡμῖν λογισμοὶ δύο, ὁ μὲν εἰς ἄμυναν κινῶν, ὁ δὲ εἰς μακροθυμίαν. Ἐὰν ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ [pro Χριστοῦ] στῇ ἐν ἡμῖν, ὥσπερ τὶς βραβευτὴς δίκαιος, τουτέστι κριτὴς καὶ ἀγωνοθέτης, καὶ δῷ τὸ βραβεῖον τῆς νίκης τῷ κελεύοντι μακροθυμεῖν, παύσεται ὁ ἀνταγωνίστης· αὕτη οὖν βραβευέτω ἐν ὑμῖν, μὴ ὁ θυμὸς, μὴ ἡ φιλονεικία (voy. *Suicer*, Thes. I, p. 707). Au fond, cela revient à dire, sous forme imagée : « Que la paix de Dieu — non la colère — *l'emporte* dans vos cœurs. » C'est là qu'arrivent aussi *Érasme, Calv., Bulling., Estius* : pax Dei obtineat palmam et prævaleat in cordibus vestris; ainsi que *Bæhmer, Schenkel*, qui traduisent βραβεύειν par *remporter le prix, être vainqueur*. Mais le langage n'autorise pas cette traduction. Enfin d'autres préfèrent le sens de « juger, décider; » *Grot.* : pax Dei dijudicet in cordibus vestris, nempe si quid est inter vos con-

troversum, pacis studium sit vice judicis. *Kypke*, *Heinrichs*, *Hofmann*.

εἰς ἣν (εἰρήνην) καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι est un motif à l'appui de la recommandation : « *à laquelle* (paix) *vous avez été aussi appelés* ou *invités*, *en formant un seul corps.* » Le fait de « former un seul et même corps » est aussi (καί) un appel à la paix ; ce qui montre, comme nous l'avons dit plus haut, que εἰρήνη ne peut désigner ici autre chose que la paix dans les rapports des chrétiens entre eux. — ἐν ἑνὶ σώματι ne signifie pas « *dans le but de* former un seul et même corps » (= εἰς ἓν σῶμα, *Grot.*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Flatt*, *DeW.*), comme s'il s'agissait d'un résultat à poursuivre et à réaliser. La préposition ἐν, au lieu de εἰς, indique le résultat atteint = « en étant, en formant un seul corps. » Cette pensée n'est venue à l'esprit de Paul qu'après avoir fait la recommandation (βραβευέτω, etc.), et pour l'appuyer. En français, nous sommes obligés de rapprocher εἰς ἣν de son antécédent, et de traduire : « *Que la paix de Christ — à laquelle vous avez été aussi appelés en formant un seul corps — règne dans vos cœurs.* »

Cette recommandation se termine par une exhortation sommaire : Καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε, « *et soyez reconnaissants* » (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Luth.*, *Estius*, *Grot.*, *Beng.*, *Heinrichs*, *Flatt*, *Bœhmer*, *Huther*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Thomas.*, *Hofm.*, *Reuss*). C'est le sens ordinaire de εὐχάριστος (Xen. Cyr. 8, 2. 49. Hérodien, 2, 3. 16. Jos. Antt. 16, 6. 2 : ἐπειδὴ τὸ ἔθνος τὸ τῶν Ἰουδαίων εὐχάριστον εὑρέθη). *Reiche*, p. 305, trouve que cette interprétation manque de clarté, parce qu'on ne dit pas envers qui ni de quoi il faut être reconnaissant, de plus, que cette pensée est absolument étrangère au contexte : c'est au ℣. 17 que Paul parle de reconnaissance. En effet, on ne s'attendait pas à une pareille finale ; elle surprend ; elle est abrupte. On a cherché à la relier à ce qui précède

immédiatement (*Estius, Beng.* : grati pro illa vocatione. *Heinrichs, Braune, Bleek* : « soyez reconnaissants en déposant toujours plus ce qui pourrait troubler en vous la paix de Christ; ») mais le point de vue est plus général. Paul ne dit pas εὐχαριστήσατε ou εὐχαριστοῦντες ἐστε, comme s'il s'agissait de rendre grâce de telle ou telle faveur; il dit d'une manière absolue « *soyez reconnaissants*, » ayez le cœur plein de sentiments de reconnaissance. Cette pensée n'est pourtant pas si extraordinaire qu'on ne puisse comprendre que Paul ait clos ainsi son exhortation. Sans doute, Paul n'a présenté jusqu'ici à ses lecteurs que des devoirs à accomplir, qui sont d'une nature bien différente; mais bien mal avisé serait le chrétien qui ne verrait en tout cela qu'une tâche à remplir, et ne comprendrait pas que, dans cette grande métamorphose qui produit en lui des sentiments si nouveaux, si humains, et jusque dans la paix qui doit régner dans son cœur, il y a une magnificence de grâces et une grandeur de bénédiction vraiment prodigieuse. Eh bien! ce sentiment se presse à l'esprit de Paul, et en faisant appel à la reconnaissance, il fait le plus puissant et le plus touchant appel à l'obéissance. La parole est absolue : « *soyez reconnaissants!* » Il est vrai que les autres commentateurs (*Jér.*, *Érasm.* annott., *Calv.*, *Bulling.*, *Corn.-L.*, *Wolf*, *Michaelis*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Bæhr*, *Steiger*, *Olsh.*, *Reiche*, p. 305) nous présentent une interprétation qui a le mérite de rentrer plus directement dans le contexte. Ils traduisent : « *et soyez gracieux, aimables.* » La pensée est charmante, en vérité, et l'on ne peut nier que la grâce et l'amabilité ne facilitent singulièrement les bons rapports et ne contribuent à la paix parmi les hommes. On rapproche cette pensée de celle-ci : « *Que votre parole soit toujours aimable* (ἐν χάριτι), *assaisonnée de sel, en sorte que vous sachiez comment vous devez répondre à chacun* » (Col. 4, 6), et on la compare à Éph. 4, 32 : γίνεσθε εἰς ἀλλήλους χρηστοί (soyez bons les uns envers les

autres), εὔσπλαγχνοι, etc. (voy. encore εὐχαριστία, Éph. 5, 4). Néanmoins nous ne saurions nous joindre à cette interprétation. 1° Parce que εὐχάριστος signifie ordinairement « *reconnaissant;* » tandis que le sens de « *gracieux, aimable* » (= εὔχαρις, Xen. Cyr. 2, 2. 12. Polyb. 24, 5. 7) est fort rare, quoique pas introuvable. Ainsi, en parlant des choses, εὐχάριστοι λόγοι, des paroles qui plaisent, aimables. Xen. Cyr. 2, 2. 1. Econom. 5, 10. Diod. Sic. 18, 28 : οἱ ἄνθρωποι διὰ τὸ τῆς ψύχης εὐχάριστον καὶ μεγαλόψυχον συνέτρεχον πάντοθεν εἰς Ἀλεξάνδρειαν. On cite, en parlant des personnes, un seul passage : Prov. 11, 16 : γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν, une femme gracieuse, aimable, est une gloire pour un mari. 2° Si ce sens paraît, au premier coup d'œil, aller fort bien au contexte, cependant la réflexion fait naître des doutes dans notre esprit. Paul, pour arriver à dire : « Que la paix de Christ, à laquelle vous avez été appelés, en formant un seul corps, règne dans vos cœurs, » a présenté les motifs les plus sérieux et les plus graves; il a demandé « *de se revêtir d'une tendresse compatissante, de bonté, d'humilité, de support, de pardon et d'amour;* » puis, tout d'un coup, il clorait sa recommandation par ces mots : « *et soyez aimables!* » Ce n'est pas dans le ton; cela manque de gravité. La finale, « *soyez reconnaissants,* » est bien préférable; parce qu'elle est autrement sérieuse et profonde; d'autant plus que l'apôtre y revient ℣. 17.

℣. 16. Nous venons de voir que le ℣. 15 clôt le paragraphe 3, 1-15, et laisse le lecteur sur cette pensée profonde : « Soyez reconnaissants! » Néanmoins Paul a encore une recommandation à faire, tout à fait indépendante de ce qui précède, et il l'énonce simplement à la suite, sans particule de liaison. Cette pensée est aussi une clausule; mais elle ne se rapporte pas à la vie morale des individus, elle concerne la vie de la communauté. Dans les débats dans lesquels Paul est entré (2, 4—3, 5), il a combattu les tendances des

faux docteurs, en ramenant constamment les chrétiens de Colosses à *Christ,* comme à la source de toute juste connaissance et de toute sainteté, selon le principe qu'il a énoncé au début, 1, 27-30. Eh bien! il termine en ramenant encore ses lecteurs à ce principe. Il les exhorte à s'attacher à *la parole de Christ,* de manière à ce qu'elle abonde au milieu d'eux pour leur sanctification : il faut que tout se fasse au nom de Christ, rien en dehors de lui — et avec actions de grâces. C'est la clausule du développement tout entier, avec la même finale qui revient, parce que c'est la pensée même du début, 1, 12.

ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* (gen. subj.), « *la parole de Christ,* » sa parole (comme ὁ λόγ. τοῦ κυρίου, 1 Thess. 1, 8. 2 Thess. 3, 1. Act. 19, 20, etc.). C'est la parole que Christ a prêchée et qu'il a fait officiellement annoncer par ses apôtres : ce qu'on a appelé d'un mot *l'évangile* (Act. 15, 7 : ὁ λόγος τ. εὐαγγελίου). Cette parole faisait la matière de l'instruction religieuse des chrétiens : on leur enseignait tout ce que Jésus avait dit et fait (Cf. Luc 1, 4). Paul se sert de l'expression inusitée ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ plutôt que de ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (voy. Col. 1, 25) ou ὁ λόγος τοῦ κυρίου, parce qu'elle va mieux à son point de vue dans l'épître : l'union constante avec Christ est la source de toute sanctification et perfection. Rien de plus naturel qu'il désigne sa parole sous le nom de « la parole de Christ » (cont. *Mayerhoff,* p. 15). Il oppose à ces docteurs qui enseignent une φιλοσοφίαν κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων... καὶ οὐ κατὰ Χριστόν (2, 8), la parole même de Christ. — Paul dit de cette parole, ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως, « *qu'elle habite en vous richement.* » Οἰκεῖν (Rom. 7, 17. 8, 9. 11. 1 Cor. 3, 16) ou

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, etc. (BDEFGL, minn. it. vulg. etc.). Les leçons τοῦ θεοῦ (AC*, 11 minn. éth. ar. Théod. Théoph. *Bleek*) et τοῦ κυρίου (ℵ*. copt. Clem.) ne sont que des corrections provenant de ce que ὁ λογ. τ. Χριστοῦ est inusité. Le contexte ne leur est pas favorable.

ἐνοικεῖν ἐν (2 Tim. 1, 14. 1, 5), employé figurément, ne se dit pas de la présence seulement (= εἶναι ἐν, *être en*, Jean 14, 17), mais de la présence habituelle et fixe, comme en un domicile choisi, « *habiter en.* » — ἐν ὑμῖν, « *en vous*, » non pas dans vos esprits, dans vos cœurs (*Théod.*, *Mel.*, *Beng.*, *Flatt*, *Bœhmer*, *Steiger*, *Olsh.*, *B.-Crus.*), bien que ce soit son lieu et qu'il en doive être ainsi dans chaque chrétien ; mais Paul parle ici à un autre point de vue, et ἐν ὑμῖν signifie plutôt « *parmi vous* » (= inter vos : *Luth.*, *Rosenm.*, *Bœhr*, *DeW.*, *Ewald*, *Reiche*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*, *Thomas.*, *Hofm.*), parce que la suite montre qu'il s'agit d'instruction et d'avertissements des chrétiens entre eux ; de sorte que c'est à ce qui se passe dans la communauté que Paul regarde : c'est là qu'il l'envisage. Il désire, non seulement qu'elle y habite, mais encore qu'elle y habite πλουσίως, prop. « *richement*, » figurément *abondamment*, *plantureusement* (1 Tim. 6, 17. Tite 3, 6. 2 Pier. 1, 11), indiquant par là la grande place qu'elle doit occuper au milieu d'eux, dans leurs réunions, dans leurs conversations, dans leurs rapports : elle doit être l'intérêt qui les préoccupe tous, avant tout, et embrasse tout dans leur vie.

ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς : Plusieurs commentateurs (*Théoph.*, *Luth.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Corn.-L.*, *Wolf*, *Michael.*, *Heinrichs*, *Bœhmer*) relient ἐν πάσῃ σοφίᾳ avec ce qui précède ; mais comme ἐνοικείτω a déjà son adverbe πλουσίως, mis à la fin de la proposition pour l'accentuer, les commentateurs en général rapportent ἐν πάσῃ σοφίᾳ à ce qui suit (Cf. 1, 28). — A quoi faut-il rapporter ces participes au nominatif (διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες... ᾄδοντες)? *Grot.*, *Bœhmer*, *Steiger*, *Lachm.* les relient à εὐχάριστοι γίνεσθε, en faisant de ὁ λόγ. τ. Χριστοῦ... πλουσίως une parenthèse. Cela rend la construction régulière, mais le fond de la pensée y répugne. Ces participes se rapportent à ce qui précède immédiatement : c'est assez l'habitude de Paul de continuer une exhortation

au moyen de participes; seulement, la forme est anacolouthique, comme ici (voy. 1, 10). Paul les ajoute pour expliquer de quelle manière doivent se comporter ceux chez qui la parole de Christ habite abondamment (= de sorte que. Comp. Éph. 5, 19 : λαλοῦντες... ᾄδοντες). De là, « *que la parole de Christ habite au milieu de vous richement, vous instruisant et vous avertissant les uns les autres* (ἑαυτούς, voy. Éph. 4, 32) *en toute sagesse* » (voy. 1, 28). Διδάσκειν relève le point de vue intellectuel, et νουθετεῖν le point de vue moral (comp. 1, 8 : ὃν [Χριστὸν] ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ). Si cette parole habite richement au milieu d'eux, elle les rendra suffisants pour s'instruire et pour s'avertir les uns les autres, c'est-à-dire pour progresser dans la vraie connaissance et dans la sanctification; ils n'auront pas besoin des directions spirituelles et morales de ces docteurs, qui, sous prétexte de sanctification, veulent les instruire et ne font que les dévoyer loin de Christ (2, 8-22), car, comme il l'a dit, 2, 3, tous les trésors de la sagesse et de la science se trouvent dans la connaissance du mystère de Dieu, qui nous a été révélé par la parole de Christ.

ψαλμοῖς, * ὕμνοις, * ᾠδαῖς πνευματικαῖς : Ψαλμοί, « *des psaumes,* » ce sont les cantiques tirés de l'Ancien Testament. Ὕμνοι, « *des hymnes,* » ce sont des chants où l'on célèbre la grandeur, la gloire, etc., de Dieu. Ὠδαὶ πνευματικαί, « *des chants spirituels* » se rapportant à des sujets religieux divers, opp. à des chants profanes, bachiques, etc. (voy. Éph. 5, 19). — A quoi faut-il rapporter ψαλμοῖς, ὕμνοις, etc.? A διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες (*Bæhr, Bæhmer, Steiger, Huther, De W., Reiche,*

* Ainsi lisent *Tisch., Lachm., Meyer;* tandis que *Elz., Griesb.,* lisent *καὶ ὕμν. καὶ ᾠδαῖς*. Il ne saurait y avoir d'hésitation que sur *καὶ ᾠδ.* On ne voit pas pourquoi ce *καὶ* aurait été retranché dans ℵBC*D*FG, etc., s'il eût été primitif, tandis qu'il est très vraisemblable que ces *καὶ* sont dus au parallèle Éph. 5, 19.

Bleek, *Meyer*, *Braune*) ou à ᾄδοντες qui suit (*Storr*, *Flatt*, *Rosenm.*, *Schenkel*, *Hofm.*)? Au premier coup d'œil, il semble qu'il n'y ait pas à hésiter, et qu'il est tout naturel de les relier à ᾄδοντες. Cependant cela présente des difficultés. Si on les relie à ᾄδοντες, 1° on a une proposition surchargée d'incidentes (ψαλμοῖς, ὕμνοις — ἐν χάριτι — ἐν ταῖς καρδίαις). 2° On ne voit pas pour quel motif Paul aurait jeté ces mots en avant, plutôt que ἐν χάριτι ou ἐν ταῖς καρδίαις. 3° Enfin, ce qui est grave, on dit bien ᾄδειν, « chanter » (neutre) ou (actif) en le faisant suivre d'un accusatif (ποιήματα, μέλος, ὕμνους ᾄδειν, Ap. 5, 9), mais on ne le rencontre pas avec le datif. D'autre part, si on les lie avec διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες, on rencontre d'autres difficultés. 1° On se demande comment ce διδάσκοντες καί νουθετοῦντες peut se faire par des chants religieux. Sans doute, ces cantiques portent avec eux, par les sentiments qu'ils expriment, une sorte d'instruction, comme on le peut voir dans les Psaumes; mais ce n'est pas tant pour l'instruction qu'ils sont faits; c'est bien plutôt l'élévation des âmes, l'édification, qu'on poursuit par le chant même. En tout cas, ce moyen s'applique plus difficilement à la νουθεσία, surtout 2° quand il s'agit de quelque chose de mutuel (διδάσκ. καὶ νουθετ. ἑαυτούς) et d'un chant qu'on exécute en commun : n'est-ce pas plutôt « *tous ensemble* » (ὁμοθυμαδόν, Rom. 15, 6) qu'il aurait fallu dire? 3° Ἐν πάσῃ σοφίᾳ ne devient-il pas oiseux? On se demande en particulier pourquoi Paul l'accentue en le jetant en avant, dans une recommandation où « l'enseignement et l'avertissement » personnels semblent limités par le moyen même qui consiste en chants de psaumes et de cantiques. Toutefois ces difficultés ne sont pas insolubles. Il nous paraît clair que Paul, en jetant en avant ἐν πάσῃ σοφίᾳ (voy. 1, 26), a en vue « l'instruction et l'avertissement » personnels des chrétiens entre eux; puis en ajoutant ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς, il indique que « cette instruction et cet avertissement » doivent être accompagnés de chants et

de cantiques, qui y concourent à leur manière. Ces cantiques, choisis d'après ce qui a fait la matière de l'instruction ou de l'avertissement, les continuent et les closent dignement par l'édification du chant en commun.

ἐν χάριτι* ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις** ὑμῶν τῷ θεῷ*** : Paul ajoute quelques détails sur ce chant. Ἄιδοντες est un participe qui se coordonne à διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες (comp. Éph. 5, 19 : λαλοῦντες... ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες). — Si on lit ἐν τῇ χάριτι, cela signifie *mus par la grâce, par un mouvement de la grâce*, sous son impulsion, comme ἐν τῷ πνεύματι, « poussé par un mouvement de l'esprit, » Luc 2, 27. 4, 1. Du reste, l'expression ἐν χάριτι peut recevoir le même sens, comme ἐν πνεύματι, Mth. 22, 43. Marc 12, 36. De là, « *chantant à Dieu, poussés par la grâce.* » Que faut-il entendre par là? Il nous semble que cela doit signifier « poussés par le sentiment de

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Beng.*, *Reiche*, *Baehr*, *Olsh.*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Braune* (ℵ*AC*KL, minn. arm. Euthal. Chrys. Théoph. Ecum. Dam.), tandis que *Lachm.*, *Tisch.*, *Ewald*, *Steiger*, *Bœhmer*, *Huther*, *Meyer*, *Schenkel*, *Hofm.* lisent ἐν τῇ χάριτι (BD*E*FG, Clem. Théod.). Les autorités diplomatiques sont trop partagées pour qu'on puisse prononcer avec certitude. D'autre part, si l'article τῇ a pu être supprimé comme n'étant pas indispensable (Meyer), il a pu tout aussi bien être introduit par ce qu'on entendait χάριτι de la grâce. L'interprétation peut seule nous éclairer. — ** Ainsi lisent *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* 8, *Flatt*, *Baehr*, *Olsh.*, *De W.*, *Steiger*, *Bœhmer*, *Huther*, *B.-Crus*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune* (ℵABCD*FG, 10 minn., it. vulg, syrr. goth. sah. copt. arm. ar. Chrys. Euthal. Pél. Ambrosiast.), tandis que *Elz.*, *Tisch.* 7, *Reiche*, p. 303, *Storr*, *Ewald*, *Schenkel*, *Hœnig*, p. 86, lisent ἐν τῇ καρδίᾳ (EKL, minn. éth. Clem. Theod. Ecum. Dam.). Cette dernière leçon est la moins autorisée. *Reiche* pense que le pluriel a été substitué au singulier à cause de ὑμῶν et du v. 15. Mais le singulier est aussi usité dans ce cas, Osée 7, 2: τῇ καρδίᾳ ὑμῶν. Josué, 23, 14. 1 Rois 8, 48. Ps. 114, 2 (Voy. Éph. 5, 19). — *** Ainsi lisent *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Bœhmer*, *Steiger*, *Rinck*, *Olsh.*, *De W.*, *Huther*, *B.-Crus*, *Meyer*, *Bleek*, *Schenkel*, *Braune* (ℵABC*D*FG, 5 minn. it. vulg. syrr. éth. sah. arm. Chrys. Euthal. Ambrosiast.), tandis que *Elz.*, *Beng.*, *Wettst.*, *Matthaei*, *Storr*, *Flatt*, *Bæhr*, *Reiche*, p. 310, lisent τῷ κυρίῳ (EKL, minn. goth. Ephr. Chrys. Dam. Ambros. Pél.). Correction provenant du parallèle Éph. 5, 19.

la grâce de Dieu dont ils sont les objets, et qui se fait sentir à leur cœur; » mais les commentateurs en ont jugé autrement. Du reste ils sont en désaccord; *Chrys.* : ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ πνεύματος ᾄδοντες. *Ecum.* : διὰ τῆς παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος δοθείσης χάριτος, et *Estius* 1 : per gratiam a Sp. S. donatam. *Steiger, Meyer* : « en vertu de la grâce divine qui agit dans les cœurs et les y pousse. » *Ewald* : « dans la grâce, » c'est-à-dire comme des chrétiens graciés. — Comme ἐν τῇ χάριτι ᾄδοντες résulte du fait « de la parole de Christ habitant parmi eux richement, » et en est une manifestation, nous ne voyons pas pourquoi on attribuerait ce ᾄδοντες τῷ θεῷ à un mouvement de la grâce objective ou du Saint-Esprit agissant en eux. Cette intervention est étrangère au contexte. — *Hofmann* traduit : « *chantant à Dieu la grâce.* » Ἄιδειν ἐν serait un hébraïsme = שִׁיר בְּ, qui se rencontre une fois dans les LXX, Ps. 137, 5. C'est insuffisant. — Si on lit ἐν χάριτι, on peut aussi, comme nous l'avons dit plus haut, lui donner le sens de « mus par la grâce, » mais on peut encore l'entendre différemment. — *a*) Les uns prennent χάρις dans le sens de *grâce*, c'est-à-dire agrément, charme (voy. χάρις, 4, 6), et traduisent « *chantant avec grâce.* » *Reiche* : ἐν χάριτι ᾄδοντες ii dicuntur, qui carmina sacra cantant et modulantur *venuste, decore, suaviter*, ita ut etiam cultioribus et pulchro sensu prææditis placeant. » De même *Théoph.*, *Érasme*[1], *Mélanchthon* : sine tumultu, sine confusione, εὐσχημόνως. *Grotius* : χαριέντως. *Estius* 2, *Corn.-L.*, *Beng.*, *Michaelis*, etc. *Rosenm.*, *Bæhr*, *B.-Crus.*, *Schenkel*. Cette recommandation sur le chant, nous dit-on, laisse apercevoir dans Paul un goût pour le beau, qui s'étend jusque dans le domaine religieux et ouvre à l'art les portes du sanctuaire. Le beau n'est point déplacé dans les

[1] *Luther* et *Calvin* admettent ce sens, mais ils relient ἐν χάριτι à ᾠδαῖς πνευματικαῖς, et traduisent par « des chants spirituels gracieux, agréables. »

choses sérieuses et graves, puisqu'il contribue aussi à l'élévation des âmes (voy. *Reiche*, p. 303). Cette recommandation, à cette place, nous semble assez singulière. Si Paul eût dit d'une manière générale « chantant avec grâce, » cela nous surprendrait déjà dans une recommandation toute dominée par la pensée que « la parole de Christ habite parmi vous richement ; » mais qu'il dise « chantant *à Dieu* avec grâce, » cela nous paraît inadmissible. D'ailleurs ce détail est trop formel, comparé à ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, pour que Paul l'ait accentué en le jetant en avant. — *b*) D'autres prennent χάρις dans le sens de *grâce*, *reconnaissance* (Luc 6, 32. 1 Cor. 10, 30. Rom. 6, 17, etc. χάριν ἔχειν τινι). De là, « *chantant à Dieu avec reconnaissance* » (*Anselm.*, *Flatt*, *Olsh.*, *DeW.*, *Bleek*, *Braune*, *Thomasius* ; de même *Bœhmer*, *Huther*, qui lisent ἐν τῇ χάριτι, « avec la reconnaissance qui lui est due. » Rom. 11, 36 : ἡ δόξα, 16, 27. Gal. 1, 5. Phil. 4, 20). Tout en reconnaissant la validité de cette interprétation, *Reiche* (p. 306) objecte 1° que si telle eût été la pensée de Paul, il aurait dit εὐχαριστίᾳ, comme 2, 7. 4, 2. Il le pouvait assurément, mais c'était d'autant moins nécessaire que ἐν χάριτι exprime mieux le sentiment intérieur que εὐχαριστία, qui indique déjà l'action de grâce ; — 2° qu'il n'y a pas de raison pour mentionner ici la reconnaissance, puisque Paul en parle ỳ. 17 (de même *Bæhr*, *Schenkel*, *Meyer*). Mais si l'on remarque la manière dont Paul parle ỳ. 17, on verra que c'est pour étendre la reconnaissance à tout (paroles et actions), ce qui montre que cette idée le préoccupe, à ce point qu'il en a déjà parlé ỳ. 15. Aussi l'accentue-t-il en jetant ἐν χάριτι en avant (voy. ỳ. 17).

ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, prop. « *dans vos cœurs*, » ce que *Meyer* (de même *Bleek*, *Thomasius*, *Hofm.*) entend par « *au dedans de vous*, *mentalement* » (opp. à haute voix, 1 Sam. 1, 13), de sorte que ᾄδοντες ἐν καρδίαις ὑμῶν se dirait d'un chant mental, silencieux : de là, « *chantant mentalement à Dieu*, *mus par la grâce divine*. » Il voit dans ce verset une double

manifestation de « la parole de Christ habitant réellement dans la communauté : » l'une concernant la dévotion en commun, l'instruction et l'avertissement fraternels des chrétiens entre eux, se faisant par des psaumes, des hymnes et des cantiques; l'autre concernant la dévotion individuelle, un chant muet en l'honneur de Dieu, quand la grâce divine y pousse. Mais 1° cette distinction entre ce qui appartient à la dévotion en commun et à la dévotion individuelle (mutuo et seorsim, *Beng.*) n'est absolument pas indiquée ici, où ᾄδοντες est coordonné (comme le reconnaît *Meyer*) à διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες, sans y être relié par rien, ni μέν... δέ, ni même καί; ce sont là des choses qui toutes se passent entre chrétiens (ἐν ἑαυτοῖς). 2° Ἄιδειν, « *chanter,* » se dit toujours d'un chant que les autres entendent, non de quelque chose de muet et de mental (Cf. Éph. 5, 19 : ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν τῇ καρδίᾳ). On comprend très bien la prière mentale (εὐχόμενοι ἐν τ. καρδ. ὑμῶν τ. θεῷ) où l'on s'entretient avec Dieu par les pensées de son cœur, sans même les formuler à voix basse (Cf. 1 Sam. 1, 13); mais le chant a un rythme et il lui faut nécessairement la voix, quelque basse qu'elle soit; de sorte que ᾄδειν ἐν τῇ καρδίᾳ signifierait « fredonner doucement. » Nous ne pensons pas que Paul ait parlé de semblable détail, et l'histoire qui parle du chant des chrétiens n'a pas conservé de trace de ce prétendu chant mental. — Ἄδοντες ἐν τ. καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ, « *chantant à Dieu de cœur, de tout votre cœur* » (Sir. 29, 35 : καὶ νῦν ἐν πάσῃ καρδίᾳ καὶ στόματι ὑμνήσατε. 47, 8 : ἐν πάσῃ καρδίᾳ αὐτὸν ὕμνησεν. Comp. Éph. 5, 19). Il ne faut pas, comme cela n'arrive que trop souvent, que la bouche seule chante; il faut que le cœur soit de la partie : le chrétien doit exprimer par les chants de sa bouche les sentiments qui remplissent son cœur. Ce détail s'harmonise parfaitement avec ἐν χάριτι; le chant de la reconnaissance part du cœur : Dieu, même dans nos chants, regarde au cœur (*Pélage, Théod.* : μὴ μόνον τῷ στόματι. *Ecum.*,

Théoph., *Calv.*, *Grot.*, *Flatt*, *Rosenm.*, *Heinrichs*, *Bœhmer*, *Huther*, *B.-Crus.*, *Reiche*, *Schenkel*, *Braune*). *Meyer* prétend que, dans ce cas, il faut dire ἐκ ou ἀπὸ τῶν καρδιῶν : à tort, car ἐν καρδίᾳ, ἐν ὅλῃ καρδίᾳ signifie aussi *de cœur*, *de tout son cœur* (Mth. 22, 37 : ἀγαπήσεις κυρ. ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου. Cf. Deut. 6, 5 : ἀγαπ. κύρ. ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου. Rom. 10, 9. 1 Rois 8, 23. 48. 14, 8. 2 Rois 10, 32. 23, 3. 2 Chr. 6, 14. 22, 9. 34, 31. Ps. 9, 1. 85, 11. 110, 1. 118, 2. 10. 34. 69, etc.).

Le verset se traduit donc comme suit : « *Que la parole de Christ habite parmi vous* — chrétiens — *richement*, — *de sorte que vous vous instruisiez et que vous vous avertissiez les uns les autres, en toute sagesse, avec des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels, chantant à Dieu avec reconnaissance, de tout votre cœur.* » Telles sont les manifestations qu'on doit attendre du fait que « la parole de Christ habite richement » dans une communauté. Elles se trouvent d'abord dans les assemblées publiques où se célèbre le culte (cont. *Meyer*), où se rencontrent l'instruction et l'avertissement fraternels et le chant (1 Cor. 14, 1. 2); mais rien ne fait supposer que Paul ait seulement en vue le culte public (cont. *Hœnig.*, Zeitschr. f. wissensch. Th. 1872, p. 85). Il parle d'une manière générale et cette recommandation doit s'étendre à toutes les réunions des chrétiens entre eux, même à celles de la famille. Dans les églises fondées en pays païen ou juif, et composées de convertis, les idées religieuses devaient préoccuper singulièrement les chrétiens, et comme elles étaient la cause de leur rapprochement entre eux, elles devaient occuper dans les esprits, partant dans les conversations, une immense place, de sorte que toutes les réunions devenaient, pour ainsi dire, des réunions religieuses où la parole de Christ était l'objet de l'entretien, et où l'on devait, non seulement s'instruire les uns les autres de la parole du Maître, mais encore s'exhorter à la vie chrétienne et finalement donner essor à sa reconnaissance par le chant des

psaumes et des cantiques. C'est bien le caractère de la parole de Christ habitant richement dans une communauté. Le même fait s'est reproduit à la Réformation, et il se produit encore aujourd'hui chez les chrétiens pour qui la foi en Christ, la sanctification et le salut sont la préoccupation des âmes. Il ne cesse que là où l'on a séparé la vie sociale de la vie religieuse et où l'intérêt religieux s'est affaibli par les habitudes qui font de ces deux vies quelque chose de tellement distinct que l'une ne pénètre plus l'autre[1].

[1] C'est avec raison et de plein droit que les Réformés ont opposé cette exhortation de Paul à l'injuste réglementation par laquelle le pape et les évêques romains privent les chrétiens de la connaissance des Écritures, en leur interdisant la lecture en langue vulgaire du N. Testament. Chez les premiers chrétiens, « *la parole de Christ* » faisait la matière de leur instruction religieuse; on leur enseignait tout ce que Jésus-Christ avait dit et fait (Luc 1, 4). Cet enseignement de l'évangile eut lieu d'abord oralement, par la prédication des apôtres, par celle de leurs compagnons d'œuvre et de tous les missionnaires qui s'employaient à la propagation de l'évangile; puis cet enseignement oral a été mis par écrit par les évangélistes qui l'ont ainsi légué aux générations chrétiennes, en sorte que nous le possédons dans les évangiles du N. Testament (Voy. Luc 1, 1-4). Il est donc évident que la recommandation de Paul est pour tout chrétien d'une importance extrême. Il veut que *la parole de Christ habite au milieu des communautés chrétiennes*, qu'elle y soit, pour ainsi dire, à poste fixe, *et richement* encore. Il la représente comme étant la source, partant le fondement de leur instruction et de leur sanctification, et ce par « l'enseignement et l'avertissement fraternels. » « Écoutez, dit à ce propos *Chrysostôme*, vous, gens du monde, qui avez « une femme et des enfants, comment l'apôtre vous exhorte, vous aussi, « à lire les Écritures avec un grand zèle... La cause de tous les maux, « c'est de ne pas connaître les Écritures. » *Jérome* s'en est fait l'écho : « Hic ostenditur verbum Christi non sufficienter sed abundanter etiam laïcos habere debere et docere se invicem vel monere. » Que tout cela est loin des interdictions romaines sur la lecture du N. Testament, et leur est contraire ! Combien les Réformés ont raison de mettre cette lecture à la base des connaissances religieuses et de se conformer aux termes mêmes de la recommandation de Paul ! Nos Évangiles ne sont autre chose que « la parole de Christ, » telle qu'elle circulait par l'enseignement oral dans toute l'Église à son origine, — et « la parole de Christ, » écrite de la main même de ceux qui, les premiers, l'ont prêchée, les apôtres et leurs compagnons d'œuvre.

ỳ. 17. Καί, « *et* » (non = postremo, denique, *Heinrichs, Bæhr*), ajoute simplement une recommandation générale à la recommandation spéciale qui précède : *toutes choses* absolument doivent se faire en union avec Christ et avec reconnaissance pour Dieu. Bien loin d'exclure l'idée précédente de reconnaissance (cont. *Bæhr, Schenkel, Meyer*, etc.), cette manière la confirme en l'étendant à toutes choses. Paul tient à recommander ce sentiment, puisqu'il apparaît déjà au ỳ. 15 (καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε), qu'il se retrouve au ỳ. 16 (ἐν χάριτι) et qu'il est accentué en finissant. Paul termine par où il a débuté, car c'est par l'expression même de ce sentiment qu'il est entré en matière, 1, 12. La reconnaissance, fille des bénédictions que les Colossiens ont trouvées en Dieu et en Christ, les empêchera de prêter l'oreille à ces théories par lesquelles on s'efforce de les détacher de Christ. — πᾶν ὅ τι ἂν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα [scil. ποιεῖτε] ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ* : La première partie de la proposition πᾶν ὅ τι... ἐν ἔργῳ a été jetée en avant, et dépend au fond de ποιεῖτε qui suit et est sous-entendu ; mais comme Paul voulait accentuer l'idée générale de « *tout,* » il l'a reprise et présentée de nouveau sous la forme de πάντα, qui est devenu le régime direct, de sorte que la première partie est restée en l'air : « *Tout ce que vous faites, en parole ou en action, — faites tout au nom du Seigneur Jésus.* » Pour donner toute l'étendue pos-

* Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*, *Schenkel*, *Braune*, d'après BEKL, minn. it. (f. am. tol.) goth. syr. arm. Clem. Chrys. Euthal. Theod. Dam. Ambrosiast. — tandis que *Lachm.*, *Meyer*, *Bæhmer*, *Huther*, lisent Ἰησοῦ Χριστοῦ sans κυρίου, d'après ACDFG, it (g.). On trouve encore κυρίου Ἰησ. Χριστοῦ (ℵ, vulg. fac. Clem. Ant.) domini Christi Jesu (d. e.) domini nostri J. Christi (demid. syr. sah. copt. éth.) : ce sont des allongements. — Nous préférons κυρίου, parce que dans les différents passages où Paul met le chrétien en face de Jésus et de Dieu, il qualifie le premier par le titre de κύριος et le second par celui de πατήρ (Rom. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 8, 6. 2 Cor. 1, 2. Phil. 1, 2. Éph. 1, 2. 5, 20. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 2. 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2); d'ailleurs la mention de Jésus, comme « Seigneur, » va bien dans ce contexte, où il s'agit d'agir en son

sible à la pensée, Paul dit, non pas πᾶν ὅ τι ποιεῖτε, « *tout ce que vous faites;* » mais πᾶν ὅ τι ἄν ποιῆτε, « *tout ce qu'il se peut que vous fassiez; quoi que ce soit que vous fassiez* » (ἄν, subj., indique la possibilité. Voy. *Winer*, Gr. p. 288), et il ajoute encore ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, « *en parole ou en action,* » n'excluant pas même « les paroles » de la recommandation. — Πάντα est jeté en avant pour l'accentuer (= πάντα scil. ποιεῖτε). C'est la reprise en un seul mot de la proposition précédente, seulement au lieu du singulier collectif πᾶν, il a mis le pluriel πάντα, parce que l'idée de la multiplicité des choses s'offre à son esprit. — ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, « *faites tout au nom du Seigneur Jésus,* » — non pas « en invoquant son nom » (*Chrys.*, *Ecum.*, *Théoph.*), — ni « ad honorem ou in laudem » (*Jér.*, *Heinrichs*), — ni « Christi causa » (*Beng.*), — ni « tanquam discipuli Christi » (*Rosenm.*), etc., — mais « en sa considération personnelle, » par suite de la communion qui vous unit à lui : ce qui pour le fond, mais sous une forme différente, revient à ἐν Χριστῷ. Cf. Éph. 3, 21 (voy. ἐν ὀνόματι, Éph. 5, 20).

εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ **πατρὶ δι' αὐτοῦ, *en rendant grâces par lui au Dieu et Père,* c'est-à-dire à notre Dieu et Père (*Calv.*, *Olsh.*, *Bleek*). C'est sous ces deux aspects que Dieu se présente au cœur du chrétien reconnaissant. Ses actions de grâce se portent sur *Dieu*, non seulement comme étant

nom. — ** καὶ est omis par *Lachm.*, *Tisch.*, *Steiger*, *Bœhmer*, *Meyer*, *Braune*, *Holtzm.*, p. 182 (ℵABC, 73. syr. arr. copt. sah. éth. goth. Ambros.) Comp. Gal. 1, 1. 3. Phil. 2, 11. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. 2 — tandis qu'il est conservé par *Elz.*, *Beng.*, *Wettst.*, *Griesb.*, *Matthaei*, *Scholz*, *Reiche*, p. 311, *Olsh.*, *De W.* (DEFGKL, minn. it. vulg. syr. arm. Clem. Chrys. Euthal. Théod. Dam. Ambrosiast.). — On suppose que καὶ provient du parallèle Éph. 5, 20. Mais comme Paul emploie presque toujours καὶ dans cette locution (Rom. 15, 6. 2 Cor. 1, 2. 11, 31. Éph. 1, 3 et 1 Cor. 15, 24. Éph. 5, 20. Col. 1, 3), on doit croire bien plutôt que καὶ a été omis comme n'étant pas nécessaire : c'est ainsi par ex. que dans Col. 1, 3, il a été omis par BC* et remplacé par τῷ dans D*FG, Chrys.

son Dieu, mais encore comme étant *son Père :* c'est, en effet, cette paternité de Dieu, exprimée et manifestée par son plan de salut, qui est la source des grâces infinies, dont il est l'objet et dont le sentiment remplit son cœur (1, 12 : *εὐχαριστοῦντες τῷ Πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι*, etc.). Aussi Paul ne s'est-il pas borné à dire *τῷ θεῷ*, mais a ajouté en même temps *καὶ πατρί*. La variante *εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρί*, « *rendant grâces au Dieu Père*, » ne change absolument rien au sens; elle ne fait qu'unir plus fortement les deux idées. Quelques-uns (*Bæhr, DeW., B.-Crus., Meyer, Braune*) traduisent « *rendant grâces au Dieu Père*, ou *à Dieu, qui est aussi Père*, savoir *de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* » Mais cette pensée est étrangère au contexte. Paul ne considère pas ici la relation de Dieu avec Jésus-Christ; mais la relation du chrétien avec Jésus, qui est « *son Seigneur*, » au nom duquel il fait toutes choses, et avec Dieu, à qui il rend grâces comme à *son Dieu et son Père*. (voy. encore Éph. 5, 20). Bien mieux! Paul a soin de nous dire que c'est « *par Christ* » (*δι' αὐτοῦ*) que nous devons rendre grâces. Comme Jésus est l'intermédiaire par lequel toutes les bénédictions divines descendent de Dieu sur nous, il est aussi l'intermédiaire par lequel nos actions de grâces remontent à Dieu. Le chrétien unit ainsi Dieu et Christ dans son action de grâces, comme il les unit dans son cœur reconnaissant.

§ 3. **Exhortations spéciales. Devoirs des différents membres de la famille** (3, 18—4, 1.) — **Quelques exhortations finales** (4, 2-6).

Après ces exhortations générales sur la vie morale du chrétien, considérée soit en elle-même, soit dans ses rapports avec la société chrétienne, Paul passe sans transition à la vie domestique, qui y fait suite, et adresse ses recomman-

dations aux femmes et aux maris, aux enfants et aux pères, aux esclaves et aux maîtres.

C'est un domaine dans lequel il n'entre pas d'ordinaire, et l'on peut se demander ce qui a pu provoquer ici ces considérations et comment elles se rattachent au fond de l'épître, d'autant plus que Paul paraît leur donner une certaine importance, puisque nous voyons ces mêmes considérations figurer dans l'épître aux Éphésiens.

Ce développement nous paraît provoqué par la controverse qu'il soutient dans sa lettre sur la sanctification (de même *Weiss*, Bibl. Theol. p. 22. 447. Einl. p. 256. *Holtzm.*, p. 41). Ces principes ascétiques des faux docteurs, qui s'imaginent arriver à la sainteté en matant le corps par des abstinences, de façon à dégager l'âme de l'influence de la matière, source, à leurs yeux, du mal, non seulement sont impuissants à sanctifier véritablement, mais encore compromettent la vie de famille et conduisent fatalement à l'interdiction du mariage (voy. p. 362), qu'ils font considérer bien vite presque comme une souillure (1 Tim. 4, 3) : ils ne sont bons qu'à faire des moines et rien de plus. Paul leur a opposé le principe de la régénération du cœur et de la sanctification par l'union constante avec Christ : la moralité est dans l'accomplissement du devoir. Là où le cœur est pur, tout devient pur, et les affections naturelles sont sanctifiées. Il assure ainsi à l'union conjugale sa chasteté et à la vie domestique sa sainteté. Il ne mutile pas l'homme et ses affections naturelles, il l'épanouit dans le bien, et ce dans toutes les sphères de la vie. C'est apparemment pour réagir contre ces faux principes, dont il pressent les fatales conséquences, que Paul étend ses exhortations jusque sur la vie de famille, en en rappelant les devoirs fondamentaux. Il fait de même dans l'épître aux Éphésiens, où sa pensée se développe encore davantage, en montrant dans l'union de Christ avec son Église le modèle de l'union conjugale.

Dans l'une et dans l'autre épître, il commence par s'adresser à ceux qui sont dans la dépendance pour leur recommander la soumission. Il se borne ici à des recommandations assez brèves, tandis que dans l'épître aux Éphésiens il remonte aux principes, conformément à la nature différente des deux épîtres; mais les Colossiens n'y perdront rien, car l'épître aux Éphésiens doit arriver aussi à Colosses par l'entremise des Laodicéens.

℣. 18. Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς *ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ, « *femmes, soyez soumises à vos maris, comme cela se doit dans le Seigneur.* » Ἀνῆκεν est l'imparfait usité de ἀνήκει, en conséquence, plusieurs traduisent « comme *il était* convenable dans le Seigneur, » c'est-à-dire dans la communion du Seigneur, chez des femmes chrétiennes. Cet imparfait indique, selon eux, que ce principe n'était pas suffisamment observé par les femmes de Colosses, et renferme un reproche à leur adresse (*Bæhr, Bœhmer, Steiger, De W., Meyer, Schenkel, Braune.* Voy. *Winer*, Gr. p. 254). Nous ne sommes pas de cet avis. D'abord les temps ne concordent pas. Comment peut-on dire : « *soyez soumises* à vos maris, comme il *était* convenable dans le Seigneur? » Puis ce blâme, sous cette forme du moins, est assez inutile; car il suffit pleinement à la pensée de Paul de rappeler le devoir, pour que l'avis soit donné aux femmes qui auraient quelque tort à se reprocher à cet égard. Enfin, dans tout ce paragraphe (℣. 18—4, 1), Paul ne fait aucune récrimination sur le passé; il se borne à rappeler à chacun son devoir, de sorte que cette forme n'est pas dans le ton général. Puisque ἥκω, ἥξω est usité au parfait ἧκα, dans le grec hellénistique (Gen. 42, 7. 9. 45, 16. 46, 32, etc. Deut. 12, 9. 32, 17. Josué 2, 3. 9, 6. 9, etc.), nous pensons, comme Huther et Bleek, que ἀνῆκεν est un parfait

* *Elz.* ajoutent ἰδίοις, contrairement aux autorités prépondérantes: addition provenant de Éph. 5, 22.

ayant la signification du présent, forme qui, comme ἧκα, appartient vraisemblablement au grec hellénistique (Cf. καθῆκεν, Act. 22, 22), et nous traduisons « *comme cela se doit dans le Seigneur.* » Ἐν κυρίῳ est une expression (comme ἐν Χριστῷ, voy. Éph. 2. 21) que Paul ajoute épexégétiquement à ὡς ἀνῆκεν, — non à ὑποτάσσεσθε (*Chrys.*, *Théoph.*, *Luth.*, *Grot.*, *Estius*, *Beng.*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Flatt*, *Huther*, *Hofm.*), ce qui rendrait ὡς ἀνῆκεν superflu; mais à ὡς ἀνῆκεν, pour indiquer qu'une chose est ou se fait *dans la communion* du Seigneur. En disant « *comme cela se doit dans le Seigneur,* » Paul indique par là que c'est le devoir de toute femme chrétienne (voy. ἐν κυρίῳ, 4, 17). Paul met ἐν κυρίῳ plutôt que ἐν Χριστῷ, parce qu'il s'agit ici d'obéissance.

℣. 19. Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, *maris, aimez vos femmes;* » l'amour du mari pour sa femme est son premier et son constant devoir. Voyez sur ce point le développement de Éph. 5, 25. — καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς, « *et ne vous aigrissez point, ne vous fâchez point contre elles.* » Πικραίνειν (R. πικρος), prop. rendre amer, Ap. 8, 11, (passif) ressentir de l'amertume, de l'aigreur, Ap. 10, 10, (fig.) remplir d'amertume (opp. εὐφραίνειν, remplir de joie), 1 Macc. 3, 7 : καὶ ἐπίκραινε βασιλεῖς πολλοὺς καὶ ηὔφρανε τὸν Ἰακὼβ ἐν τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. Job 27, 2 (moyen : πικραινεσθαι, ἐπικράνθην), s'aigrir, s'irriter, se fâcher contre (ἐπί, dat. Ex. 16, 20. ἐπί, acc. Jér. 37, 15. 3 Esdr. 4, 31. πρὸς indique seulement le rapport). L'union entre le mari et la femme est le fondement de la vie de famille.

℣. 20. Paul passe aux rapports des enfants et des parents. Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι, « *enfants, obéissez à vos parents,* » — κατὰ πάντα, « *en toutes choses* » (℣. 22. Act. 17, 22. Hb. 2, 17. 4, 15). Paul énonce purement et simplement le devoir, la règle; il ne se préoccupe pas des cas de conscience, d'autant plus qu'il s'agit de parents chrétiens. Il faut donc laisser à κατὰ πάντα toute sa portée. — τοῦτο γὰρ εὐάρεσ-

τόν ἐστιν ἐν κυρίῳ* : cette expression présente quelque difficulté. On a traduit « cela est agréable *au* Seigneur » (*ἐν κυρίῳ = τῷ κυρίῳ*, Éph. 5, 10, *Flatt, Bæhr*), ou « agréable *à Dieu*, dans le Seigneur » (*DeW.*, *B.-Crus.*, *Schenkel*), ou « agréable *aux yeux* du Seigneur » (= *ἐνώπιον τοῦ κυρίου*, Hb. 13, 21. *Bœhmer, Braune, Harless*, Éph. 4, 1), ou « agréable *au jugement* du Seigneur » (*Bleek*, cf. 1 Cor. 14, 11 : *ὁ λαλῶν ἔσται ἐν ἐμοὶ* [meo judicio] *βάρβαρος*) : il faudrait au moins l'article. Ordinairement *ἐν κυρίῳ* est une expression ajoutée épexégétiquement pour indiquer qu'une chose est ou se fait dans la communion du Seigneur (voy. 4, 17). Paul dirait donc que cette obéissance est *chose agréable*, qui plaît, *dans le Seigneur*, c'est-à-dire dans la communion du Seigneur, chez des chrétiens. Elle plaît, parce qu'elle vient, non de la crainte, par exemple, mais d'une conscience fidèle à l'obéissance au Seigneur. Dans Éph. 6, 1, Paul dit « car cela est juste, » parce qu'il rappelle la loi, ce qui est un autre point de vue.

ỹ. 21. Paul s'adresse spécialement aux pères, les chefs de la famille, l'autorité responsable (voy. Éph. 6, 4). *Οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε** τὰ τέκνα ὑμῶν* : Ἐρεθίζειν, stimuler, exciter (2 Cor. 9, 2), puis, *in malam partem*, harceler, irriter (1 Macc. 15, 40. 2 Macc. 14, 27). « *Pères, ne harcelez pas, n'irritez pas vos enfants*, » par des exigences outrées ou une rigueur excessive. Il faut que l'affection perce toujours à travers la sévérité, — *ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν*, « *afin qu'ils ne se découragent pas.* » L'enfant qui voit son père toujours mécontent, jamais satisfait, quelques efforts qu'il fasse, finit par tomber

* *Elz.* omettent *ἐν* (= « cela est agréable au Seigneur. » *Luth.*, *Calv.*, *Grot.*, *Estius*, etc.) contrairement aux autorités prépondérantes.

** Ainsi lisent *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*, *Reiche*, p. 313, et la plupart des exégètes, d'après BK, minn., etc. — tandis que *Lachm.*, *Griesb.*, in margine, *Scholz* lisent *παροργίζετε*, d'après ℵACD*EFGL, 20 minn., etc. : correction provenant de Éph. 6, 4.

dans le découragement et s'abandonner lui-même. Dans Éph. 6, 4, la pensée est un peu différente.

℣. 22. Viennent maintenant les rapports des esclaves et des maîtres. Paul s'allonge sur ce point, non que la communauté de Colosses se composât principalement d'esclaves convertis (*Braune*); mais très vraisemblablement à cause de l'affaire d'Onésime (4, 9), qui appelle tout naturellement Paul à appuyer sur ses recommandations aux esclaves. Nous retrouvons ici les mêmes pensées que dans le passage parallèle, Éph. 6, 5-8, quelquefois dans les mêmes termes, ce qui n'a rien de bien surprenant, quand on sait que les deux lettres ont été écrites en même temps : cela même en témoigne. Toutefois les deux rédactions sont indépendantes.

Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, « *esclaves, obéissez en toutes choses à vos maîtres selon la chair* » (κατὰ σάρκα, voy. Éph. 6, 5). L'esclave est appelé, non à discuter les ordres de son maître, pour savoir s'il doit ou non les exécuter; mais à s'y conformer. Voilà le devoir pur et simple. Quant aux cas de conscience qui pourraient s'élever, Paul ne s'en préoccupe pas; il parle du devoir en soi, sans que son esprit s'arrête à cette question. En ajoutant κατὰ πάντα, qui ne figure pas Éph. 6, 5, il accentue la nécessité et l'étendue de l'obéissance, — μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείαις* ὡς

* Les instruments et les avis sont très partagés. *Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*, *Reiche*, p. 313, *Baehr*, *Steiger*, *De W.*, *B.-Crus*, *Bleek*, *Schenkel*, *Braune* lisent ὀφθαλμοδουλείαις (ℵCKL, minn. syr. Clem. Théod. Ecum.) — tandis que *Griesb.*, in margine, *Lachm.*, *Scholz*, *Bœhmer*, *Huther*, *Meyer* lisent ὀφθαλμοδουλείᾳ (ABDEFG, 7 minn. Euthal. Antioch. Dam. Théoph.). *Meyer* pense que la leçon ὀφθαλμοδουλείᾳ doit être préférée comme étant la mieux documentée, et parce que la finale *AI* (= ᾳ) a pu facilement amener le changement en αις. Mais cette facilité, toute matérielle, ne suffit pas à expliquer le changement du singulier en un pluriel qui est embarrassant; il est bien vraisemblable que c'est la *lectio difficilior* qui a provoqué l'autre, d'autant plus que le passage parallèle Éph. 6, 6, porte le singulier. Nous avons déjà constaté, v. 18 et 21 son influence.

ἀνθρωπάρεσκοι, « non parce qu'ils ont l'œil sur vous, comme si vous ne cherchiez qu'à plaire aux hommes » (ἀνθρωπάρεσκος, voy. Éph. 6, 6). Ὀφθαλμόδουλος est l'esclave qui s'acquitte de son service (δουλεία), parce que le maître a l'œil sur lui ; d'où ὀφθαλμοδουλεία désigne une servitude dans laquelle le *service* en général se fait, parce que le maître a l'œil sur l'esclave : au pluriel, ὀφθαλμοδουλεῖαι envisage la δουλεία dans ses actes divers (Cf. προσωποληψίαι, Jaq. 2. 1) et désigne une servitude dans laquelle les *divers services* ou *actes* du service se font, parce que le maître a l'œil sur l'esclave, de sorte que, dans notre passage, qu'on mette le singulier ou le pluriel, le sens final est le même : la nuance ne se fait pas sentir. Le pluriel nous paraît avoir été provoqué par le κατὰ πάντα, qui a attiré l'attention sur les actes. De là, « *obéissez à vos maîtres... en toutes choses, non pas* (seulement) *quand ils ont l'œil sur vous, comme si vous ne songiez qu'à plaire aux hommes,* » — ou plutôt (voy. Éph. 6, 6) « *obéissez à vos maîtres... en toutes choses, non parce qu'ils ont l'œil sur vous, comme si vous ne cherchiez qu'à plaire aux hommes,* » c'est-à-dire que les esclaves ne doivent pas s'acquitter de leur devoir parce qu'ils savent que le maître les surveille et qu'ils veulent se mettre dans ses bonnes grâces : ce principe est humain, intéressé, fragile. L'esclave chrétien doit être mu par un principe supérieur, un principe de conscience. — ἀλλ' ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας, φοβούμενοι τὸν κύριον* : « *mais en simplicité,* en droiture (ἁπλότης, voy. Éph. 6, 6) *de cœur, craignant le Seigneur,* » Jésus-Christ. Paul veut que leur obéissance soit sincère et droite, — non une obéissance hypocrite, dans laquelle les sentiments du cœur sont souvent tout le contraire de ce que cette obséquiosité laisse paraître, comme dans l'ὀφθαλμοδουλεία, — et qu'elle ait pour mobile, non le désir de se mettre dans les bonnes grâces d'un maître qu'on redoute,

* *Elz.* lisent τὸν θεόν, contrairement aux autorités prépondérantes.

mais la crainte du Seigneur. Ils doivent obéir en toute sincérité et par principe de conscience.

ỳ. 23. Paul développe son point de vue : *ὃ ἐὰν ποιεῖτε, ἐκ ψύχης ἐργάζεσθε, « *ce que vous faîtes,* » ou plutôt « *quoi que vous fassiez* » (ἐὰν, voy. ỳ. 17) dans votre service, *faîtes-le de cœur,* de bon cœur, non en maugréant comme fait ordinairement celui qui est contraint (ἐκ ψύχης, voy. Éph. 6, 6). — ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, « comme pour le Seigneur et non pour les hommes. » L'esclave chrétien, dans son travail, doit regarder plus loin et plus haut que les hommes; parce qu'en travaillant pour les hommes c'est pour le Seigneur qu'il travaille : « Ipsi enim servit Deo, qui propter ipsum homini servit, » *Pélage.* Tel est le principe religieux et moral, le vrai principe chrétien. En élevant l'esclave à cette hauteur de vue, non seulement Paul le met sur la voie de la véritable obéissance, mais encore il ennoblit son cœur, par la pensée qu'en servant les hommes, il sert Christ. Il l'affranchit déjà, spirituellement au moins, de la servitude des hommes (Cf. ἀπελεύθερος κυρίου, 1 Cor. 7, 22) et il relève singulièrement à ses yeux la bassesse de sa condition. Il lui donne, quelque humble et quelque pénible que soit sa condition, le sentiment noble et fortifiant qu'en l'accomplissant, il est, lui aussi, tout aussi bien que l'homme appelé à la plus haute vocation, un enfant de Dieu, qui, à sa manière et dans l'humble condition où Dieu l'a placé, sert Dieu.

ỳ. 24. Comme motif à l'appui et encouragement au devoir, Paul fait tomber sur lui un rayon de soleil, en lui rappelant qu'ayant servi le Seigneur, c'est le Seigneur qui le récompensera : il lui a promis la Vie éternelle; il la lui donnera. Εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας : ἀπὸ κυρίου est jeté en avant pour l'accentuer, indiquant par

* *Elz.* lisent *καὶ πᾶν ὅ τι ἂν ποιῆτε,* contrairement aux autorités prépondérantes; correction d'après v. 17.

là que c'est du *Seigneur*, non des hommes, qu'il doit attendre sa récompense. Ἀπό indique qu'*elle vient de*, elle se détache, pour ainsi dire, de lui (voy. *Winer*, Gr. p. 347). Ἀνταπόδοσις (R. αντι-αποδιδοναι), prop. l'action de rendre, de donner en retour de; puis, ce qu'on rend en retour de, *la rétribution*, soit en mal (Ps. 93, 2. Ésaïe 59, 18. 61, 2. 63, 4), soit en bien (Ps. 18, 2. 102, 2. 1 Rois 19, 36). De là, « *sachant que vous recevrez* en retour *la récompense de l'héritage*, » c'est-à-dire (gen. appos. Cf. Jaq. 1, 12. Ap. 2, 10) l'héritage, la Vie éternelle, qui est une récompense. Κληρονομία, prop. « *l'héritage*, » c'est le salut, la Vie, le bonheur éternel (voy. Éph. 1, 11. Cf. Col. 1, 12). Telle est la ferme espérance que l'esclave chrétien doit serrer précieusement dans son cœur et dont il a reçu la promesse par sa foi. Il a été fidèle dans le service de Dieu, Dieu sera fidèle à sa promesse, « son travail ne sera pas vain dans le Seigneur » (1 Cor. 15, 58). Cette pensée est une source continuelle de joie, de consolation et de force[1].

[1] *Estius, Corn-L.* veulent établir sur ce passage la doctrine catholique du « salut par le mérite des œuvres, » contre la doctrine évangélique du « salut par la foi. » Mais l'œuvre du chrétien n'est pas mise ici en opposition avec la foi, de sorte qu'on ne peut pas si facilement trancher la question de principe, savoir si c'est à *la foi* que le salut est dû ou *au mérite des œuvres,* si le salut est *une grâce*, *un don* de Dieu, ou s'il est, au contraire, *un dû, un gain*, comme on l'enseigne dans l'Église romaine. — La foi qui sauve n'est pas la foi qui se renie elle-même dans la conduite, mais celle qui se montre fidèle dans la vie par l'accomplissement du devoir et qui s'épanouit dans des œuvres de foi : c'est à celle-ci que les promesses ont été faites. Or, dans notre passage, l'œuvre est envisagée comme l'expression même de la foi de l'esclave qui a déjà reçu les promesses de la vie éternelle. Si Paul réjouit le cœur de l'esclave, qui ne connaît guère dans ce monde la récompense de ses efforts, en lui déclarant qu'*en retour* de sa fidélité dans l'obéissance, Dieu sera fidèle à ses promesses et lui donnera la vie éternelle, et présente ainsi *le don de Dieu*, comme une récompense de sa fidélité, cela veut-il dire que cette récompense est *un salaire* et *un dû*, qu'il l'a *gagnée* par ses *propres mérites?* Nous ne le pensons pas; c'est la rétribution promise à une foi fidèle. Dieu, en couronnant sa fidélité, couronne ses dons (Voy. Oltram. Comm. Rom. I, p. 208).

Cela dit, Paul présente de nouveau son principe, pour y camper définitivement l'esclave : τῷ* κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε, *servez le Seigneur, soyez les esclaves du Seigneur Christ.* Il a jeté en avant τῷ κυρίῳ Χριστῷ pour l'accentuer, comme pour dire : « Voilà le Seigneur que vous devez servir, » même quand vous servez les hommes, — et il accentue pour cela même l'idée de Seigneur, en plaçant, contrairement à son habitude, τῷ κυρίῳ avant Χριστῷ. Il est remarquable qu'une expression toute pareille se rencontre Rom. 16, 18 : οἱ τοίουτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν, ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ, où κυρίῳ est accentué de la même manière, pour un motif tout semblable. On ne saurait donc dire que l'expression τῷ κυρίῳ Χριστῷ n'est pas paulinienne (cont. *Mayerhoff*, p. 8, *Renan*, p. VII, *Holtzmann*, p. 116). Les commentateurs qui lisent γὰρ (*Calv.*, *Grot.*, *Estius*, *Beng.*, *Bæhr*, *Huther*, etc.) sont obligés de traduire par *le présent indicatif :* « car vous servez le Seigneur Christ. » Mais la pensée devient traînante par le fait de cette explication, qui s'ente sur l'explication εἰδότες ὅτι, etc., tandis que *l'impératif*, qui ténorise en finissant le principe, est bien mieux dans le ton et dans le contexte.

ỷ. 25. Suit une considération finale à l'appui : ὁ γὰρ** ἀδι-

* Ainsi lisent *Griesb.*, in margine, *Lachm.*, *Tisch.*, *Steiger*, *Bœhmer*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*, *Schenkel*, *Braune* (ℵABCD*E, 3 minn. vulg. copt. ar. Euthal. Pel.), tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Baehr*, *Huther* ajoutent γὰρ (KL, min. syrr. arm. goth. Clem. Chrys. Théod. Dam.). Ce γὰρ est une addition provenant de ce qu'on n'a pas compris cette proposition sans liaison, et il a fait modifier en δέ le γὰρ du v. 25. On trouve encore *τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Κριστοῦ ᾧ δουλεύετε,* FG, it. (d. e. f. g.) Ambrosiast.

** Ainsi lisent *Griesb.*, in margine, *Lachm.*, *Tisch.*, *Steiger*, *Bœhmer*, *Huther*, *De W.*, *B.-Crus.*, *Meyer*, *Bleek*, *Schenkel*, *Braune* (ℵABCD*FG, 5 minn. it. vulg. goth. copt. ar. Clem. Euthal. Ambrosiast.); tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Baehr* lisent ὁ δέ (EKL, minn. syrr. Chrys. Théod. Dam.). Les autorités sont en faveur de γάρ. Ὁ δέ provient du changement fait au v. 24.

κῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησε, litt. « *car celui qui agit injustement, qui fait le mal* (ἀδικεῖν, Ap. 22, 11) *recevra* (sous forme de rétribution, voy. κομίζεσθαι, Éph. 6, 8) *ce qu'il aura injustement fait,* » c'est-à-dire la rétribution du mal qu'il aura fait, de son injustice (= κομιεῖται μισθὸν ἀδικίας, 2 Pier. 2, 13). — Et afin de mettre toute sa pensée en lumière, Paul ajoute : καὶ οὐκ ἔστι προσωποληψία, « *et* (non pas = γάρ, *Bæhr*) *il n'y a pas acception des personnes* » (προσωποληψία, voy. Éph. 6, 9), ou, comme il s'exprime dans le passage parallèle Éph. 6, 8 : « soit esclave, soit libre. » — Cette vérité (ὁ γὰρ ἀδικῶν κομιεῖται ὃ ἠδίκησε) ne s'applique ni à l'esclave exclusivement (*Théoph.*, *Œcum.*, *Beng.*, *Storr*, *Bœhmer*, *Reuss*), ni au maître exclusivement (*Anselm.*, *Théod.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Ewald*, *Meyer*) : dans ce dernier cas, Paul aurait mis au moins : « *car* il n'y a pas acception des personnes; » tandis qu'il dit : « et il n'y a pas acception des personnes. » C'est une vérité générale, dont l'esclave, à qui Paul s'adresse, doit tout d'abord faire son profit pour lui-même; mais Paul tourne en même temps son regard du côté du maître, pour lui faire sentir que l'application en sera faite également au maître qui aura agi injustement à l'égard de l'esclave : Dieu n'a pas deux poids et deux mesures. « *Dominus, justus judex, causas discernit, non personas* » (*Ambr.*). Cette pensée sous ces deux aspects est bien propre à fortifier l'esclave et à lui faire prêter l'oreille à l'exhortation, « servez le Seigneur Christ » (*Jér.*, *Pél.*, *Grot.*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Bæhr*, *Huther*, *Schenkel*, *Bleek*, *Braune*).

IV, 1. Après l'esclave, le maître : οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, « *maîtres, rendez à vos esclaves ce qui est juste,* » juste en soi, conforme à la justice (δίκαιος, Luc 12, 57. Phil. 1, 7. 4, 8. Éph. 6, 1. 2 Thess. 1, 6. 2 Pier. 1, 13) : point d'ἀδικία. — Bien mieux ! Rendez-leur τὴν ἰσότητα. On se serait attendu à καὶ τὸ ἴσον; mais point. Paul désigne par le substantif quelque chose de défini. Bon nombre de

commentateurs (*Estius*, *Beng.*, *Steiger*, *Huther*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Ewald*, *Hofmann*) entendent par là l'équité = « *Rendez à vos esclaves ce qui est juste et équitable* » (= καὶ τὸ ἴσον). Le maître doit savoir tempérer la justice par la bonté. Mais ἰσότης signifie *égalité*, non *équité* (2 Cor. 8, 13. 14. Isocr. Areop. p. 152 A. Eur. Phœniss. 539. Plat. Legg. 6, p. 757 A. Polyb. 2, 38. 8. Phil. De creat. princ. p. 734 E : ἐστι ἰσότης μήτης δικαιοσύνης, opp. ἀνισότης). Plusieurs pensent qu'il s'agit de l'égalité des esclaves entre eux, et que Paul recommande au maître de se montrer impartial dans la manière dont il traite ses esclaves (*Érasm.* : ne alium in deliciis habeant, alium inique tractent, quæ res intolerabilem facit servitutem. *Mel.*, *Corn.-L.*, *Bœhmer*, *Olsh.*). D'autres y voient l'égalité dans les procédés réciproques, la réciprocité. Paul demande que le maître rende à l'esclave ce qui lui revient, de la même manière que l'esclave rend au maître ce qu'il lui doit (*Théod.*, *Calv.*, *Bleek*). Nous croyons qu'il s'agit de l'égalité chrétienne (*Meyer*, *Schenkel*, *Braune*, *Thomasius*). « En Christ, il n'y a plus ni Grec ni Juif, ni esclave ni homme libre » (3, 11. Gal. 3, 28), tous les chrétiens sont *frères* : c'est le mot de leur égalité (Philém. 16 : ἵνα αὐτὸν ἀπέχῃς, οὐκέτι ὡς δοῦλον, ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν). Chacun ici-bas occupe une position différente; chacun a sa vocation terrestre différente : l'un est maître, l'autre est esclave. La foi ne change rien à ces positions diverses. Mais à chaque homme est adressée la vocation céleste, de sorte que, en Christ, devant Dieu, tous sont également des âmes rachetées et sauvées, des enfants de Dieu saints et bien-aimés, partant des frères qui s'appliquent à faire la volonté du Père, chacun dans la position où Dieu l'a placé : τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύουσιν. Quand Paul dit : *Rendez à vos esclaves ce qui est juste*, il laisse le maître et l'esclave à leur place respective, demandant au maître de respecter envers son esclave les lois de la justice. En ajoutant : *Rendez à vos esclaves ce que l'égalité demande de vous*,

il fait intervenir un point de vue plus élevé, le point de vue religieux; il recommande ces égards fraternels qui naissent du sentiment que l'esclave chrétien est aussi bien que lui un enfant de Dieu. — Suit un motif à l'appui. Les maîtres, tout maîtres qu'ils sont, ont, eux aussi, un maître qui les jugera. Εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ *, « *sachant que, vous aussi, vous avez un maître dans le ciel,* » le Christ, devant qui ils comparaîtront (Rom. 16, 10. T. R. 2 Cor. 5, 10). Pensée grave, qui doit faire réfléchir tout maître qui serait tenté de déserter le terrain de la justice et de l'amour fraternel. La foi a communiqué à l'esclave, par la régénération, une dignité inconnue au monde; mais connue du monde chrétien : que celui-ci y prenne garde.

ỳ. 2. Paul termine ces directions données aux différents membres de la famille par deux exhortations générales, l'une sur la prière et l'autre sur la manière de se conduire avec ceux qui ne sont pas chrétiens.

Τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε, « *persévérez dans la prière* » (Rom. 12, 12. Cf. ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, 1 Thess. 5, 16). Rien ne se fait bien sans elle : elle est notre ressource et notre force. — γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ indique la manière d'y persévérer : (litt.) « *veillant en elle,* » c'est-à-dire vous y appliquant avec vigilance. Ἐν αὐτῇ indique, non l'objet sur lequel on doit veiller (= ἐπί, acc. Jér., 1, 11. Lament. 1, 46), mais auquel on doit s'exercer avec vigilance (Jos. Antt. 11, 3, 4). — Ἐν εὐχαριστίᾳ, « *avec actions de grâce,* » avec reconnaissance (voy. 2, 7). C'est le sentiment qui doit accompagner toutes nos prières (Phil. 4, 6. 1 Thess. 5, 17), parce que le sentiment de l'amour immense de Dieu pour nous doit toujours remplir nos cœurs (Rom. 5, 5).

* Ainsi lisent *Lachm. Tisch.*, *Steiger*, *Bæhmer*, *De W.*, *Bleek*, *Meyer*, *Schenkel*, *Braune* (ℵ*ABC, 7 minn. vulg. goth. Clem. Orig. Euthal. Dam.); tandis que *Elz.*, *Griesb.*, *Baehr* lisent οὐρανοῖς (DEFGKL, minn. it. copt. arm. Chrys. Theod. Dam.): correction d'après Éph. 6, 9.

ỳ. 3. 4. Paul en prend occasion de se recommander lui-même à leurs prières : ils doivent s'intéresser à son œuvre apostolique (Cf. 2 Thess. 3, 1. Rom. 15, 30. Phil. 1, 29). — Προςευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, « *priant en même temps aussi pour nous.* » Ἡμῶν, c'est Paul, non Paul et Timothée (*Mey.*, *Schenkel, Hofm.*) et d'autres, comme Épaphras (*Braune*). Le singulier qui suit (δέδεμαι), ainsi que le but que Paul assigne à leurs prières, montre bien que c'est lui seul qu'il a en vue. — ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου : Θύρα τοῦ λόγου n'est point une périphrase pour στόμα, de sorte que ἀνοίγειν θύραν τοῦ λόγου reviendrait à ἀνοίγειν τὸ στόμα. Cf. Éph. 6, 19 : ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος μου (*Anselm.*, *Érasm.*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Beng.*, *Storr*). Outre qu'une semblable périphrase appartient au style poétique (Cf. Ps. 141, 3 : la porte de mes lèvres. Mich. 7, 5 : les portes de la bouche), rien ne la justifierait dans ce contexte. Ἀνοίγειν τινι θύραν, *ouvrir à quelqu'un une porte*, est une expression imagée, dont Paul se sert pour dire donner à quelqu'un l'occasion favorable de. 2 Cor. 2, 12 : θύρας μοι ἀνεῳγμένης, « quoiqu'une porte me fût ouverte, » c'est-à-dire quoiqu'une occasion favorable s'offrît à moi d'annoncer l'évangile. 1 Cor. 16, 9 : θύρα γάρ μοι ἀνέῳγεν μεγάλη, « car une grande porte m'est ouverte, » c'est-à-dire une occasion favorable de parler à beaucoup de monde m'est offerte. L'occasion est comme une porte, qui livre à la parole du prédicateur l'accès auprès des gens (autrement, Act. 14, 27). Cette image ne fait pas allusion à la *liberté* (παῤῥησία) de parole (*Chrys.* : θύραν τουτέστιν εἰςοδὸν καὶ παῤῥησίαν. *Ecum.*, *Théoph.*, *Bæhr*), ni à *une activité sans entrave* dans la prédication de l'évangile, de sorte que le souhait d'être délivré de ses chaînes et de recouvrer sa liberté y serait impliqué (*Bleek*, *Schenkel*, *Meyer*, *Thomasius*, *Weiss*, Herzog's Encycl. XIX, p. 717). Paul demande simplement aux Colossiens de prier pour lui, afin que Dieu lui ouvre une porte de la parole, c'est-à-dire lui donne

une occasion favorable de parler et de prêcher (*Corn.-L.*, *Grot.*. *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Huther*, *DeW.*, *B.-Crus.*); seulement, nous devons remarquer qu'il est singulier de voir figurer ici τοῦ λόγου, quand Paul ajoute immédiatement λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ : ce τοῦ λόγου paraît surabondant. En effet, Paul aurait pu se borner à dire : ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν, λαλῆσαι τὸ μυστήριον τ. Χριστοῦ, « *afin que Dieu m'ouvre une porte, pour annoncer le mystère de Christ,* » et rien n'aurait manqué à la pensée. Comment s'expliquer la présence de τοῦ λόγου? Il arrive fréquemment qu'un auteur, pressé d'énoncer sa pensée ou désireux de l'accentuer, devance la proposition dépendante en jetant en avant le mot principal. Ainsi Rom. 13, 11; au lieu de dire εἰδότες ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, Paul accentue l'idée de temps en l'introduisant déjà dans la prothase : εἰδότες τὸν καιρὸν, ὅτι ὥρα ἡμᾶς, etc. Τὸν καιρὸν paraît surabondant. Jean, au lieu de dire οὗτος ἦλθεν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός (1, 17), met en relief l'idée de témoignage en disant : οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτὸς : εἰς μαρτυρίαν paraît surabondant. Jean 9, 39. Act. 11, 16. 20, 35. Rom. 7, 21, etc. De même ici, Paul veut accentuer que c'est une porte *pour parler*, aussi jette-t-il déjà l'idée en avant, et dit : ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου, λαλῆσαι τὸ μυστήριον, etc. : c'est pour cela que τοῦ λόγου paraît surabondant. — Λαλῆσαι est un inf. épexégétique qui indique ici, non le résultat (*Steiger*), mais le but (voy. 1, 10). Λαλεῖν, prop. *parler*, opp. à se taire, garder le silence (Act. 18, 9. 2 Cor. 4, 13), et λαλεῖν τι, annoncer (1 Thess. 2, 2), enseigner (1 Cor. 2, 6). — τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, « *le mystère de Christ,* » autrement dit « le mystère de Dieu » (2, 2), ce mystère caché de tout temps en Dieu, dont Paul a parlé 1, 26, savoir le plan ou projet conçu de Dieu avant la création du monde, de sauver les hommes pécheurs, par Jésus-Christ (voy. 1, 26). Paul l'appelle ici « le mystère de Christ, » c'est-à-dire (gen. obj.) le mystère qui *se rapporte* à Christ (*DeW.*,

B.-Crus., *Bleek*) ou *révélé* par Christ (*Rosenm.*, *Hofm.* Comp. Éph. 3, 4), plutôt que « le mystère de Dieu, » parce qu'il continue à porter l'attention de ses lecteurs sur Christ, le Seigneur. — δι' ὅ* καὶ δέδεμαι, « *pour lequel* [mystère] *j'ai été aussi enchaîné* ou *je suis aussi dans les chaînes.* » Καί, « *aussi*, » indique ce qui est venu s'ajouter encore à toutes les autres peines qu'il souffre déjà pour la prédication de ce mystère. Ce détail doit faire sentir aux Colossiens combien Paul a besoin d'être soutenu par leurs prières.

ỹ. 4. ἵνα φανερώσω αὐτὸ ὡς δεῖ με λαλῆσαι : Ἵνα se rattache, non à δέδεμαι (*Théod.*, *Grot.*, *Beng.*, *Hofm.*, *Holtzmann*, p. 164), car le fait d'être dans les chaînes ne saurait avoir pour but de faire connaître le mystère de Christ, — ni à προςευχόμενοι, de manière à se coordonner à ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ, etc. (*Bèze*, *Bæhr*, *Steiger*, *De W.*, *B.-Crus.*), ce qui serait bien traînant; mais à λαλῆσαι τό μυστήριον τοῦ Χριστοῦ (*Estius*, *Huther*, *Schenkel*, *Meyer*, *Braune*) = « afin que Dieu nous ouvre une porte, *pour annoncer* le mystère de Christ, *afin que* je le fasse connaître comme j'en dois parler. » *Bleek* le fait dépendre de ἀνοίξῃ θύραν, de sorte que λαλῆσαι τὸ μυστήριον, etc., et ἵνα φανερώσω, etc., seraient deux propositions coordonnées : ce n'est qu'une complication.

Paul aurait pu se borner à dire : « Priant pour nous, afin que Dieu nous ouvre une porte pour annoncer le mystère de Christ. » Cependant sa pensée n'aurait pas été complète : il réclame leurs prières, sans doute pour que Dieu lui donne *l'occasion* d'annoncer le mystère de Christ; mais encore afin qu'il l'annonce *comme il en doit parler*. C'est pour indiquer ce second point, dans lequel ὡς δεῖ est particulièrement accentué, qu'il a ajouté cette dernière proposition. Ἵνα φανερώσω αὐτὸ [μυστήριον], « *afin que je manifeste, fasse connaître* (φανε-

* *Lachm.*, *Steiger*, *Huther* lisent δι'ὅν (BFG, 71, it. [g.]). Autorités insuffisantes. Correction faite d'après Χριστοῦ pris comme antécédent.

ροῦν, voy. *Oltram.* Comm. Rom. I, p. 293) *ce mystère.* » Ce mystère, ce plan de Dieu réalisé en Christ, a été révélé par lui au monde, spécialement à ses saints apôtres et à ses prophètes (Éph. 3, 6) et à Paul (Éph. 3, 3), qui sont chargés de le publier, de le faire connaître à tous les hommes. Paul a reçu ce ministère. De là, « *afin que je fasse connaître ce mystère* » ὡς δεῖ με λαλῆσαι : Δεῖ indique une nécessité morale, un devoir = « *comme, de la manière que j'en dois parler.* »

Plusieurs commentateurs croient que, par ce ὡς δεῖ, Paul fait allusion à son mandat d'apôtre = « afin que je fasse connaître ce mystère, comme j'en dois parler, » c'est-à-dire comme le requiert mon devoir d'apôtre. Son devoir est de prêcher l'évangile, sans entrave, de la manière la plus étendue et à toutes les nations, comme apôtre des Gentils (*Schenkel,* de même *Bæhr, Bleek, Meyer, Braune, Weiss,* Herzog's Encycl. XIX, p. 717). Malheureusement sa captivité s'y oppose, de sorte que, sous cette forme, Paul exprimerait le souhait de sa libération en raison de son devoir d'apôtre. Nous ne croyons pas que ce soit là sa pensée. Il ne s'agit pas de son *devoir* de faire connaître ce mystère ; mais il s'agit de le faire connaître *de la manière dont il doit en parler.* Cette manière peut s'entendre au point de vue du *fond,* savoir des choses à dire, ou au point de vue de la *forme,* savoir de la manière de dire. Comme Paul déclare que ce qu'il doit φανερῶσαι, c'est « le mystère de Christ, » et que ce mystère est quelque chose de parfaitement déterminé, dont il a d'ailleurs la pleine intelligence (Éph. 3, 4), le ὡς δεῖ doit s'entendre, non du fond même, mais de la forme, de la manière d'en parler. Malheureusement l'expression ὡς δεῖ est indéterminée, et le contexte donne assez peu de lumière, pour que plusieurs commentateurs aient cru devoir s'en tenir à la pensée générale, indéterminée (*Michael., Steiger, Estius :* apte et convenienter ad persuadendum. *Hofm., Rosenm. :* quemadmodum muneri meo est conveniens. *DeW. :* de la bonne

manière). Quelques-uns cependant ont spécialisé (*Œcum.*, *Théoph.*, *Chrys.* : *μετὰ πολλῆς τῆς παῤῥησίας καὶ μηδὲν ὑποστειλάμενον*. *Calv.* : « avec une hardiesse assurée. » *Grot.* : et fortitudine animi et eloquendi copia. *Heinrichs* : infracto animo. *Bœhmer*, *Huther*). Nous sommes de ce dernier avis, qui nous paraît conforme à la situation de Paul et au contexte. Nous trouvons, en effet, dans Éph. 6, 18-20, la même prière adressée aux lecteurs de l'épître et Paul y exprime positivement ce qu'il donne ici à entendre : *ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι ὡς δεῖ με λαλῆσαι*. « Quand un homme est prisonnier pour la parole de Dieu, enchaîné et sous le coup d'une condamnation à mort, il pourrait facilement céder à des considérations personnelles qui amèneraient une certaine retenue, une gêne ou des hésitations dans la prédication de l'évangile, pour ne pas aggraver une situation déjà fort grave. Eh bien! Paul demande précisément à ses lecteurs de prier Dieu de fortifier son cœur, pour qu'il lui soit donné de parler à bouche ouverte, avec assurance, sans se laisser intimider. »

℣. 5. Après avoir parlé de lui-même et de son évangélisation, afin d'éclairer sa demande de prier pour lui, Paul revient aux Colossiens pour leur dire ce qu'ils doivent faire eux-mêmes dans leurs rapports avec leurs alentours non-chrétiens. — *Ἐν σοφίᾳ περιπατήσατε πρὸς τοὺς ἔξω*, « *conduisez-vous* (*περιπατεῖν*, voy. 1, 10) *avec sagesse*, c'est-à-dire avec jugement et tact (= *ἐν πάσῃ σοφίᾳ*, Col. 1, 28. Voy. *σοφία*, Col. 1, 9. Éph. 1, 8) *avec ceux du dehors*, » c'est-à-dire avec les personnes qui sont en dehors de l'église (*οἱ ἔξω*, 1 Cor. 5, 12. 13. 1 Thess. 4, 12. *οἱ ἔξωθεν*, 1 Tim. 3, 7). Il s'agit de cette sagesse pratique qu'on doit apporter dans des rapports qui demandent souvent beaucoup de délicatesse et de mesure, afin de ne heurter ni d'offenser personne. *Ἐν σοφίᾳ* est accentué.

τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι, « *profitant de*, *mettant à profit l'occasion*, » c'est-à-dire l'occasion que vous offrent vos rap-

ports avec les personnes non chrétiennes (*Hil.*, *Corn.-L.*, *Wolf*, *Heinrichs*, *Rosenm.*, *Storr*, *Flatt*, *Steiger*, *Bæhmer*, *DeW.*, *B.-Crus.*, *Olsh.*, *Huth.*, *Schenkel*, *Bleek*, *Meyer*, *Braune*). On peut se demander dans quel but. Paul ne le dit pas; cependant le contexte, où il est question d'évangélisation, et les conseils qui suivent, ℣. 6, laissent entrevoir sa pensée. Il semble qu'il s'agisse de saisir l'occasion que ces rapports personnels peuvent leur offrir, non « pour agir avec sagesse » (*Meyer*), ce qui serait une sorte de tautologie, mais pour leur parler de l'évangile et chercher à les y gagner. C'est en général l'avis de ces commentateurs. Quant aux autres significations qu'on a données à τ. καιρὸν ἐξαγοράζεσθαι, nous les repoussons, comme n'étant justifiées ni par le langage ni par le contexte (voy. ἐξαγοράζεσθαι, Éph. 5, 16).

℣. 6. Ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι scil. ἔστω, « *que votre parole*, dans vos conversations avec ceux du dehors, *soit toujours*, en toute circonstance (πάντοτε) *aimable.* » Ἐν, avec, accompagné de (voy. 2, 7). Χάρις, *grâce*, *agrément*, *charme*, *amabilité*, Luc 4, 22 : ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος. Ps. 45, 3 : ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσί σου. Prov. 10, 32. Eccles. 10, 12 : λόγοι στόματός σου χάρις. Sir. 21, 16. 37, 21 : ἔστι σοφιζόμενος ἐν λόγοις μισητός... οὐ γὰρ ἐδόθη αὐτῷ παρὰ κυρίου χάρις. Paul veut que la parole du chrétien ait toujours quelque chose d'attrayant; il la veut agréable, aimable, et même ἅλατι ἠρτυμένος, « *assaisonnée de sel.* » Le sel est ce qui donne à l'aliment du goût et de la saveur, de même, figurément, le sel est ce qui relève la conversation en lui donnant du piquant, de l'intérêt. Il ne faut pas rapprocher notre passage de Mth. 5, 13. Marc 9, 49. 50, où le sel est envisagé à un autre point de vue, comme préservatif contre la corruption (cont. *Holtzm.* p. 183). Ἅλας (forme postérieure de ἅλς) n'est point l'opposé de λόγος σαπρός (*Bèze*, *Bæhr*, *Olsh.*, *Huther*. Voy. Éph. 4, 29). Il ne saurait désigner figurément « la grâce » (*Photius* dans *Ecum.*), car ceci n'est point une explication de ἐν χάριτι, — ni « la sa-

gesse » (*Estius*, *Beng.*, *Bœhmer*, *Meyer*), car la sagesse doit faire le fond des discours, non l'assaisonnement, — ni « la sévérité » (= une parole salée, *Huther*, *Schenkel*, *Braune*). Paul, qui réclame tout d'abord l'agrément dans la parole, y veut aussi de l'esprit, entendant par là, non pas tant des saillies ou des traits d'esprit, bien qu'il en parle comme d'un assaisonnement, que ces heureux et spirituels à propos qui sont si précieux dans la discussion. Cela nous paraît ressortir du résultat qu'il indique : εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι, « *en sorte que vous sachiez comment il faut répondre à un chacun.* » L'expérience montre assez que ce n'est pas toujours chose facile, et que, lorsque l'esprit manque, on n'y réussit guère. « L'esprit sert à tout, » dit-on, et cela est particulièrement vrai dans la conversation, où l'on est appelé à répondre à des questions, observations, etc., de toute sorte, venant de toute sorte de personnes (Cf. Act. 6, 10). Εἰδέναι est un infinitif épexégétique qui indique ici le résultat = « *de manière, en sorte que* » (voy. 1, 10). Paul dit ἑνὶ ἑκαστῷ, « *à un chacun,* » plutôt que ἑκάστῳ, « à chacun, » parce que chaque individu a sa manière particulière d'entendre les choses et apporte à ses questions des intentions et des sentiments différents. L'homme d'esprit sait discerner dans chaque cas à qui il a affaire, et sait tenir à un chacun le langage convenable.

Affaires personnelles et salutations (IV, 7-18).

ỹ. 7. Paul parle d'abord de Tychique, le porteur de la lettre, et de son compagnon Onésime. — Τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος, « *Tychique vous fera connaître tout ce qui me concerne.* » Τὰ κατ' ἐμὲ, ce qui me concerne personnellement, mes affaires (voy. Éph. 6, 21). Paul n'ajoute pas, comme dans l'épître aux Éphésiens, τί πράσσω, « *ce que je*

deviens; » mais il met *πάντα*, qui comprend tout ce qui se rapporte à sa personne et à ses affaires. — Τύχικος, ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ, « *Tychique, mon cher frère, mon fidèle serviteur et collègue dans le Seigneur* » (voy. Éph. 6, 21).

ỳ. 8. ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν*, « *je l'envoie tout exprès pour que vous connaissiez*

* Ainsi lisent *Griesb.*, in margine, *Lachm.*, *Scholz.*, *Rinck*, Lucubr. p. 194, *Reiche*, comm. crit., p. 314, *Tisch. 8*, *Grot. Bæhmer, Huth., Olsh., B.-Crus. Wiggers*, stud. krit. 1838, p. 184. *Bleek*, *Meyer*, *Braune*, *Hofm.*, d'après ℵ* (?) ABD*FGP, 11 minn. it. (d. e. g.), arm. éth. Euth. Theod. Jér. (Éph. 6, 22) — tandis que *Elz.*, *Mill*, *Griesb.*, *Tisch. 7*, *Beng. Wettst.*, *Heinrichs*, *Storr*, *Flatt*, *Baehr*, *Steiger*, *De W. Ewald*, *Wieseler*, Chronol. p. 449, *Schenkel*, *Reuss*, *Hœnig*, p. 87, lisent *ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν*, « afin qu'il connaisse ce qui vous concerne, » d'après CEKL, minn. it. (f.) vulg. syrr. goth. copt. Chrys. Dam. (?) Jér. (Philém.) Ambrosiaster. Le choix entre ces deux variantes est fort difficile : *Griesb.* est hésitant; *Tisch.* a varié; les exégètes, comme les critiques divergent. D'une part, les autorités diplomatiques, bien que favorables à *γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν,* sont trop partagées pour pouvoir par elles-mêmes décider la question. D'autre part, cette leçon s'expliquerait naturellement par le parallélisme avec Éph. 6, 22; tandis que l'apparition de *γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν* est fort difficile à expliquer. En conséquence, bon nombre de critiques et de commentateurs tiennent cette seconde leçon pour originale. Il n'y a, en définitive, rien d'extraordinaire à ce que Paul ait tenu spécialement à avoir des nouvelles des Colossiens par Tychique et qu'il l'ait exprimé sous cette forme, quand on voit par la lettre même l'intérêt qu'il leur porte et les appréhensions que lui cause le travail des faux docteurs. Cependant d'autres observations font naître des scrupules dans notre esprit. 1° Il ne nous semble pas vraisemblable que Paul, qui rappelle *le but de l'envoi de Tychique* dans ses deux lettres, l'épître aux Éphésiens et l'épître aux Colossiens, écrites en même temps, dans les mêmes circonstances, et dans un passage où il emploie exactement les mêmes termes, ait pu s'exprimer sur ce but d'une manière différente (*Bleek*). Ceci se renforce des deux observations suivantes : 2° Paul a commencé par dire que « *Tychique leur donnera de ses nouvelles* » (*τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν*); puis il ajoute : *Je l'ai envoyé vers vous pour cela même, afin...* (*εἰς αὐτὸ τοῦτο ἵνα...*). On s'attend donc à ce qu'il va dire que c'est « *pour qu'ils connaissent ce qui le concerne* » (*ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν,* comme Éph. 6, 21); point du tout, il dit, au contraire, *ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῖν*! Certainement cela ne concorde pas avec ce qui pré-

l'état de nos affaires. » Ce τὰ περὶ ἡμῶν est plus embrassant que τὰ κατ' ἐμέ. Il s'agit non seulement des affaires personnelles de Paul, mais encore de ceux qui travaillent avec lui (Cf. Éph. 6, 22. Philém. 18. 21), comme Timothée, Épaphras, dont il a parlé, et de ceux dont les noms figurent plus loin (℣. 10-14). — καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν, « *et qu'il fortifie vos cœurs* » (παρακαλεῖν, voy. 2, 2). Les Colossiens savent la triste position dans laquelle Paul se trouve, car il leur en parle comme à des personnes qui en sont informées (Col. 1, 24. 2, 1. 4, 3) et l'apôtre pense que ce fait leur cause de l'affliction et même de l'inquiétude sur son sort. Il veut que

cède. Bien plus, c'est en contradiction avec ce qui suit, v. 9, où Paul termine par ces mots: *πάντα ὑμῖν γνωριοῦσι* [Tychique et Onésime] *τὰ ὧδε.* Il y a là une incohérence interne qui n'est pas vraisemblable; d'autant plus que si l'on admet la leçon *ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν,* on peut remarquer un *crescendo* fort naturel entre *τὰ κατ' ἐμε πάντα γνωρίσει — ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν* — et *γνωριοῦσι τὰ ὧδε;* d'abord ce qui concerne Paul personnellement, puis ce qui concerne Paul et ses alentours, enfin, d'une manière générale, tout ce qui concerne l'évangélisation à Rome. 3° L'expression *εἰς αὐτὸ τοῦτο* n'est pas naturelle, quand on lit *ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν.* Ce « *pour cela même* » lui prête une importance que cette leçon ne saurait avoir, quand on voit que *la première pensée* de Paul (*τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει*) et *la dernière* (*πάντα ὑμῖν γνωριοῦσι τὰ ὧδε*) sont toutes deux de leur faire connaître ce qui le concerne ainsi que ce qui se passe à Rome (*Bleek*). — En conséquence, nous inclinons à croire que la leçon *γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν,* qui a pour elle les plus anciens manuscrits et les autorités les plus nombreuses est la leçon originelle, et que *γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν* provient d'une ancienne faute de copiste, qui, en faisant disparaître *TE* devant *TA,* a provoqué le changement de *ἡμῶν* en *ὑμῶν,* ou peut-être d'une correction occasionnée par le fait que Tychique se trouve être aussi le sujet de *καὶ παρακαλέσῃ.* Nous trouvons, en effet, dans א : *ἵνα γνωτε τα περὶ ὑμῶν,* qu'on lisait sans doute *ἵνα γνῷ τε τὰ περὶ ὑμῶν* (de même dans Damasc. et dans le cod. III de Rinck) où le *τε,* qui a persévéré, semble indiquer que la transition s'est faite de *γνωτε* à *γνω* et non inversément. On aura trouvé singulier que Paul, écrivant à une église travaillée par de faux docteurs comme l'église de Colosses, ne parlât que de lui faire savoir ce qui le concerne, au lieu de s'enquérir par son messager de ce qui la concerne elle-même.

Tychique, tout en les mettant au courant de sa situation, les réconforte et les fortifie, pour qu'ils ne se laissent pas décourager (Col. 2, 2. De même Éph. 3, 13. 6, 22). *Bœhmer*, *Steiger*, *DeW.*, qui lisent ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν, pensent que παρακαλέσῃ se rapporte avant tout à fortifier les Colossiens, si besoin est, contre les erreurs des faux docteurs.

ỷ. 9. σὺν Ὀνησίμῳ τῷ πιστῷ καὶ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ se rapporte à ἔπεμψα, — « *avec Onésime, notre fidèle et cher frère.* » Onésime est l'esclave fugitif qui retourne auprès de son ancien maître, Philémon (voy. Introd., p. 8). Paul en parle aux Colossiens, et il le fait dans des termes qui sont bien propres à provoquer l'intérêt de la communauté pour lui : « le fidèle et cher frère » de Paul doit être un « cher frère » pour eux. Paul étend sur Onésime sa houlette pastorale, afin de le protéger et de le faire bien accueillir. D'ailleurs Onésime a un titre à leur intérêt : ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν, « *qui est des vôtres*, » c'est-à-dire votre compatriote (ỷ. 12), et il est chargé, lui aussi, des affaires religieuses : πάντα ὑμῖν γνωριοῦσι τὰ ὧδε, « *ils*, c'est-à-dire Tychique et Onésime, *vous feront connaître toutes les choses d'ici*, » c'est-à-dire *tout ce qui se passe ici*, à Rome, au point de vue religieux. Cette annonce se comprend bien mieux, quand il s'agit de la capitale du monde, que s'il s'agissait de Césarée. Par le fait de la liberté relative dont Paul prisonnier pouvait encore user à Rome (Act. 28, 30. 31), il y avait une évangélisation qui se poursuivait avec ardeur (Phil. 1, 12-18), partant des nouvelles à donner des choses religieuses qui s'y passaient, tandis qu'à Césarée, où Paul était retenu en prison et ne pouvait que recevoir ceux qui le visitaient, il ne se faisait pas une œuvre en dehors, dont Paul eût pu dire πάντα ὑμῖν γνωριοῦσι τὰ ὧδε.

ỷ. 10. Suivent des salutations de la part des personnes qui entourent Paul (ỷ. 10-14. Comp. Philém. 23. 24). D'abord de la part des judéo-chrétiens Aristarque, Marc et Jésus-Justus. — Ἀσπάζονται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου, « *Aristarque*,

mon compagnon de captivité, vous salue. » Aristarque était un Macédonien de Thessalonique (Act. 27, 2. Cf. 19, 29. 20, 4), qui se joignit à Paul pour travailler à l'évangélisation (Philém. 28 : σύνεργος). Nous le trouvons déjà auprès de lui à Éphèse, lors de l'émeute (Act. 19, 29). Il l'accompagna dans sa tournée en Grèce et dans son dernier voyage à Jérusalem (Act. 20, 4). Enfin, il s'embarqua avec lui à Césarée pour Rome (27, 2), où nous le retrouvons maintenant. Nulle part il n'est dit qu'il fût païen d'origine (cont. *Hilgenf.* Einl. p. 664). Dans l'épître à Philémon, Paul le désigne comme « un compagnon de ses travaux (σύνεργος, ỳ. 24), tandis qu'il l'appelle ici « son compagnon de captivité. » L'épître aux Colossiens et l'épître à Philémon ayant été écrites en même temps, nous pensons que l'expression συναιχμάλωτός μου ne se doit pas prendre à la lettre, comme pour Épaphras, que Paul appelle ὁ συναιχμάλωτός μου dans l'épître à Philémon, ỳ. 23, tandis que dans sa lettre aux Colossiens, il n'est pas question d'emprisonnement, et qu'il est représenté bien plutôt comme travaillant librement à l'évangélisation (Col. 1, 7. 4, 12. 13). Paul veut sans doute indiquer par là que ces amis chrétiens partageaient sa captivité, parce qu'ils vivaient auprès de lui et avec lui, se soumettant eux aussi aux exigences de la captivité de Paul, pour le mieux servir (de même *Chrys.*, *Fritzsche*, Comm. Rom. I, p. XXI. *Huther*, *Néander*, Pfl. p. 389, *DeW.*, *Bleek*, *Braune*, *Wieseler*, Chron. p. 417, *Weiss*, Herzog's Encycl. p. 717)[1]. *Meyer* objecte que les lec-

[1] Si l'ép. aux Colossiens a été écrite de Césarée, où Paul, retenu en prison, ne pouvait vraisemblablement recevoir de visites qu'aux heures réglementaires, on ne peut donner à *συναιχμάλωτός μου* ce sens large. Si l'épître a été écrite de Rome, comme nous le pensons, cette *αἰχμαλωσία* s'explique facilement, parce Paul n'était point retenu dans la prison du prétoire, mais « logeait dans un appartement qu'il avait loué, et il y recevait ceux qui venaient le voir » (Act. 28, 30). Ses amis pouvaient donc loger chez lui et partager sa captivité.

teurs de l'épître ne pouvaient entendre cette expression que dans le sens où Paul parle de sa propre captivité, puisqu'il dit simplement *συναιχμάλωτός μου* : cette raison ne nous paraît pas suffisante, d'autant plus que Tychique était là pour empêcher toute méprise.

καὶ Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, « ***et Marc, le cousin*** (germain = *ἐξαδελφός*. Hesychius : *ἀνεψιοί· ἀδελφῶν υἱοί*. Nomb. 26, 11. Tob. 7, 2) ***de Barnabas***. » Cette parenté est relatée, parce que c'est un moyen de faire connaître Marc. « Barnabas notior erat quam Marcus, ideo hic ab illo denominatur » (*Beng.*). — *περὶ οὗ* (scil. Μάρκου et non Βαρνάβα, *Théoph.*, *Otto*, Pastoral Briefe, p. 259) *ἐλάβετε ἐντολάς*, « ***au sujet duquel vous avez reçu des ordres*** » (= mandata, Act. 17, 15), — et non « ***vous recevrez*** des ordres » par Tychique que je vous envoie (*Beng.*, *Storr*, *Wieseler*, Chron. p. 452). Cet aoriste n'est pas non plus, comme *ἔπεμψα*, ỳ. 8, un aoriste épistolaire ; s'il l'était, il faudrait traduire par le présent, non par le futur. Paul fait allusion à quelque mission confiée à Marc et à des avis transmis aux Colossiens à ce propos. Toutes les conjectures qu'on a faites pour savoir ce que pouvaient être cette mission et ces avis, sont inutiles (voy. *Meyer*, p. 346), parce que nous manquons absolument de données historiques. Paul recommande en passant qu'on le reçoive bien : *ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν*, « ***s'il vient chez vous, accueillez-le***, » faites-lui bon accueil. Δέχεσθαι se dit de la réception faite à un hôte, Mth. 10, 14. 40. Marc 6, 11. Luc 9, 5, etc.

Marc, dont il est question ici, n'est autre que ***Jean, surnommé Marc*** (Act. 12, 12. 25), l'auteur du second évangile. Il était fils d'une Marie, qui tenait des assemblées religieuses dans sa maison à Jérusalem, et chez laquelle Pierre se rendit immédiatement après être sorti de prison d'une manière extraordinaire (Act. 12, 12). Ce détail, qui annonce des relations étroites entre Pierre et cette famille, et le fait que, dans

son épître, Pierre l'appelle ὁ υἱός (1 Pier. 5, 13), ont fait croire que Marc avait été converti par Pierre à la foi chrétienne. Lorsque Barnabas et Paul se rendirent à Jérusalem, à l'occasion d'une famine (l'an 45), pour porter aux chrétiens de cette ville un secours envoyé par les chrétiens d'Antioche, ils ramenèrent Marc avec eux (Act. 12, 25) et le prirent, en qualité d'aide, dans leur premier voyage missionnaire (Act. 13, 6). Marc, fatigué apparemment de ce genre de vie, les quitta assez brusquement à Perge, en Pamphilie, pour retourner à Jérusalem (Act. 13, 13. 15, 37). C'est là qu'ils se retrouvèrent tous les trois, l'an 50, lors du colloque. Barnabas, ayant emmené de nouveau Marc avec lui, lorsqu'il retourna à Antioche, proposa « à Paul de le prendre avec eux pour un second voyage; » mais Paul s'y refusa absolument, et ce refus amena une irritation qui sépara les deux grands missionnaires. Barnabas, plus indulgent pour son parent, partit seul avec Marc pour un voyage en Chypre (Act. 15, 36-39). Nous ne savons pas ce que devint Marc; seulement, plusieurs années plus tard, nous le trouvons mentionné dans l'épître aux Colossiens et dans l'épître à Philémon, en des termes qui nous montrent que les rapports avec Paul, momentanément interrompus, s'étaient complétement rétablis, et que Marc jouissait de toute la confiance de l'apôtre. Ce même témoignage lui est rendu 2 Tim. 4, 11.

℣. 11. καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος, « *ainsi que Jésus dit*, c'est-à-dire *appelé Justus.* » Λεγόμενος est employé pour désigner les personnes, soit par leur nom même (Mth. 9, 9. 26, 14. 36. 27, 33), soit par des surnoms devenus des noms (Mth. 1, 16. 10, 2. 26, 3. Jean 20, 24 = ὁ καλούμενος, Act. 1, 23. 13, 1). Les Juifs portaient souvent, à côté de leur nom juif, un autre nom grec ou romain, dont ils usaient dans leurs rapports avec les populations païennes (Act. 1, 23. 12, 25. 13, 1. 9, etc.). Ce Justus nous est inconnu. On ne le doit

pas identifier (*Théoph.*) avec Justus, Act. 18, 7, qui, en sa qualité de σεβόμενος τὸν θεὸν, devait être païen d'origine. — οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς : l'expression εἶναι ἐκ, dans laquelle ἐκ indique prop. l'origine, le lieu d'où l'on sort, etc., est employée ici au propre, pour dire *être issu de, sortir de*, etc. De là, « *qui sont de la circoncision,* » c'est-à-dire qui sortent de la circoncision, qui sont des circoncis (= οἱ περιτετμημένοι, Tite 1, 10). Paul rappelle cette origine en vue de l'observation qui suit : οὗτοι μόνοι σύνεργοι (scil. εἶσι) εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία. On a élevé une difficulté à propos de la construction. D'ordinaire, on considère οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς comme une apposition à Ἀρίσταρχος — καὶ ὁ Μάρκος — καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγ. Ἰοῦστος. « *Aristarque, — Marc, — ainsi que Jésus appelé Justus, qui sont des circoncis;* » puis vient une observation qui les concerne : οὗτοι μόνοι, etc., « *ceux-là seuls sont mes collaborateurs pour le royaume de Dieu, eux qui ont été ma consolation.* » *Meyer* prétend que, « dans ce cas, οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς est sans but, « et que οὗτοι μόνοι... etc., qui suit, est trop général pour « être vrai; il est en contradiction avec la mention de Épa- « phras et de Luc qui suit, ỳ. 12-14. » — Sans doute, si l'on sépare les deux propositions par un point et qu'on les isole l'une de l'autre; mais il est évident qu'elles doivent se lier ensemble, et que Paul n'a mis l'apposition οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς que parce qu'il voulait ajouter la réflexion οὗτοι μόνοι... etc. Cela signifie « ceux-là seuls (c'est-à-dire *Aristarque, Marc et Jésus-Justus, qui sont circoncis*) sont mes collaborateurs, » c'est-à-dire ces hommes seuls, parmi les circoncis, sont mes collaborateurs, etc. Il marque par là que tous les autres judéo-chrétiens qui, autour de lui, s'adonnent à l'évangélisation, ne sont pas de ses collaborateurs. Quelques savants (*Steiger, Huth., Meyer, Bleek, Lachm.*) expliquent autrement : ils ont recours à une anacolouthie. Ils font commencer la phrase à οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς, qu'ils considèrent

comme le sujet *général* jeté en avant (= ceux qui sont circoncis...); mais ce sujet est abandonné et laissé en l'air par l'auteur, qui passe à *la partie* de ces circoncis qu'il a spécialement en vue, οὗτοι μόνοι (c'est-à-dire Aristarque, Marc et Jésus-Justus) σύνεργοι (εἰσιν) εἰς..., ce qui reviendrait à dire : « *De ceux qui sont circoncis, ceux-là seuls* (Aristarque, Marc et Jésus-Justus) *sont mes collaborateurs pour le royaume de Dieu...* » Semblable construction se retrouve dans les auteurs profanes (voy. *Kühner*, Gr. II, p. 378. *Krüger*, § 57. 8. A. *Matthiæ*, Gr. p. 1307). Nous croyons qu'il y a là une erreur. Notre proposition ne rentre pas dans les cas mentionnés par ces grammairiens, parce que, contrairement à ce que ces commentateurs affirment, οὗτοι μόνοι n'est point *un partitif*. Dans cette construction, οὗτοι μόνοι représente, non Ἀρίσταρχος, Μάρκος καὶ Ἰησοῦς ὁ λεγ. Ἰοῦστος, mais οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς, et l'on doit traduire : « Ceux qui sont circoncis, *ceux-là seuls* (οὗτοι = οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς) sont mes collaborateurs... » et pas autrement. Il faut donc revenir à la première manière.

Paul marque aux Colossiens que, parmi les judéo-chrétiens qui s'occupent de l'évangélisation autour de lui, il n'a de véritables aides que dans Aristarque, Marc et Jésus-Justus : les autres n'agissent pas de concert avec lui[1]. Nous trouvons dans l'épitre aux Philippiens, qui fut écrite du même lieu où Paul résidait alors, un passage qui nous donne l'explication de ce fait. Il parle de gens (1, 15. 17) « qui « prêchent Christ avec des intentions qui ne sont pas pures; « mais par envie et dans un esprit de dispute : ils sont « poussés par un esprit de rivalité, et pensent lui faire « éprouver quelque vexation dans sa captivité. » Il s'agit sans doute de judéo-chrétiens qui cherchaient à contrecarrer

[1] On peut avec raison opposer cette parole de Paul à la prétention des catholiques romains, qui affirment que Pierre a été évêque de Rome pendant 25 à 30 ans. Paul n'aurait pu parler ainsi, si Pierre eût été à Rome, alors même qu'il eût été momentanément absent au moment où il écrit.

son évangélisation par leur tendance judaïsante. Ce détail nous fait d'autant mieux comprendre pourquoi Paul ajoute, en parlant d'Aristarque, de Marc et de Jésus-Justus, οἵ τινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία : Οἵ τινες = quippe qui, *eux qui* (voy. 2, 23). Παρηγορία ne se trouve qu'ici, et signifie prop. « *consolation*, » puis *soulagement*, *secours*, *adoucissement* (voy. *Kypke*, II, p. 330). De là, « *eux qui ont été pour moi une consolation*, *un secours*, » par le fait qu'ils ont travaillé avec lui, comme σύνεργοι; tandis que les autres ne lui ont causé que des difficultés, des contrariétés et des peines[1].

ỳ. 12. Ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς, ὁ ἐξ ὑμῶν, « *Épaphras* (abréviation de Ἐπαφρόδιτος), *votre compatriote* (ὁ ἐξ ὑμῶν, ỳ. 9), *vous salue*. » Il est parlé d'Épaphras, Col. 1, 7. 4, 12, et Philém. 23 : c'était un Colossien, vraisemblablement le fondateur de l'église de Colosses, et, si l'on en juge par les doctrines enseignées aux Colossiens, un disciple de Paul. Il se trouvait en ce moment auprès de l'apôtre. Dans l'épître à Philémon, Paul l'appelle ὁ συναιχμάλωτός μου, dans le même sens qu'il l'a dit plus haut d'Aristarque. — Δοῦλος Χριστοῦ, « *un serviteur de Christ*, » dans le ministère évangélique (= διάκονος τ. Χρ. 1, 7), — πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προςευχαῖς, « *qui combat*, c'est-à-dire intercède *toujours pour vous par ses prières* » (comp. Rom. 15, 30). La prière est l'arme avec laquelle les cœurs pieux combattent. Ils ont recours à Dieu et assiégent son trône pour lui demander de soutenir, d'affermir, de sauver leurs frères éprouvés. Cette expression *combattre*, *lutter* pour quelqu'un, appliquée à la prière, indique l'ardeur de celui qui prie, son incessant recours à Dieu pour être exaucé. — Quant au but des prières d'Épaphras, le voici : ἵνα στῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι * ἐν

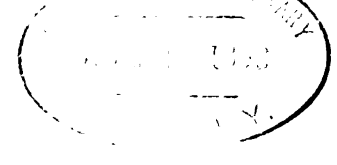
[1] Les judaïsants qui n'étaient point encore à Rome au moment où Paul écrivit l'épître aux Romains, mais dont il redoutait la venue (*Oltram*., Comm. II, p. 606), sont arrivés et la lutte s'est engagée avec eux (Phil. 1, 15. 17. 3, 2).

* Ainsi lisent *Griesb*., (in margine), *Lachm*., *Tisch*., *Steiger*, *Bœhmer*,

παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ : Ἑστάναι, στῆναι exprime prop. une position debout, *être debout, se tenir debout* (1 Cor. 10, 12, opp. πίπτειν); puis figurément une position ferme, solide, *être ferme, se tenir ferme*, sans tomber ni broncher, Rom. 5, 2. 1 Cor. 15, 1. 2 Cor. 1, 24. Gal. 5, 1. 1 Pier. 5, 12. — τέλειοι, *parfaits* (1, 22. 28), — πεπληροφορημένοι, « *pleinement convaincus* » (voy. πληροφορεῖν, 2, 2), — ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ, non pas « *dans toute la volonté* » (*Bæhr*), mais « *dans toute volonté de Dieu,* » dans tout ce que Dieu veut (voy. πᾶς, 1, 15. 23. Éph. 2, 21. *Winer*, Gr. p. 105). Il se relie, non à πεπληροφορημένοι (*Bœhmer, Huther, Schenkel, Braune, Hofm.*). qui s'emploie d'une manière absolue, mais à στῆτε (*Beng., Steiger, B.-Crus., Bleek, Meyer*), comme στῆναι ἐν, Jean 8, 44. Rom. 5, 2. 1 Cor. 15, 1. De là, « *afin qu'étant parfaits et pleinement convaincus, vous soyez fermes dans tout ce que Dieu veut.* » Ce but des prières d'Épaphras est le même au fond que celui que Paul poursuit dans toute son épître, en cherchant à leur montrer dans la communion avec Christ la vraie voie de la perfection, et à les affermir dans leurs convictions religieuses, pour qu'ils tiennent ferme et résistent aux suggestions des faux docteurs.

Les commentateurs qui suivent le T. R. relient, en général, πεπληρωμένοι à ἐν παντὶ θελέμ. τ. θεοῦ = *remplis de toute volonté de Dieu* (*Chrys., Théoph., Luth., Calv., Estius, Rosenm., Olsh., Reiche, Thomasius,* etc.), ce qui doit s'entendre d'un cœur si bien rempli de la volonté divine, qu'aucune autre volonté n'y trouve place, — et non « remplis *de la*

Huth., B.-Crus., Steiger, Bleek, Meyer, Hofm., Schenkel, Braune, d'après ℵABCD*FG, 6 minn. Euth. — tandis que *Elz., Griesb., Beng., Wettstein, Matthaeï, Reiche,* comm. crit., p. 316. *De W., Baehr, Olsh.,* préfèrent πεπληρωμένοι, d'après EKLP, syr. arm. Chrys. Théod. Dam. Ecum. Théoph. Ils pensent que πεπληροφορημένοι doit être la glose, comme *lectio facilior.* Quand on sait que πεπληρωμένοι signifie *accomplis, parfaits,* l'une des leçons n'est pas plus difficile que l'autre.



connaissance de la volonté de Dieu » (*Rosenm.*, *Reiche :* impleti voluntate omni Dei, h. e. *cognitione* ejus plene intenti), ni « rendus capables par le Saint-Esprit d'accomplir, sous tous les points de vue, la volonté de Dieu » (*Olsh.*). Mais cette liaison, partant cette traduction, sont inadmissibles, parce que πληροῦσθαι ἐν ne signifie pas « être remplis de » (voy. 1, 19. Éph. 5, 18). On a cherché, mais en vain, à tourner le sens de ἐν. *Grotius* et *Heinrichs : pleni*, nempe Spiritu, *in omnem voluntatem* (ἐν = εἰς), ad omnia placita Dei implenda. *Storr* et *Flatt :* « *secundum* voluntatem Dei in evangelio patefactam. » *Bæhr :* « remplis (de connaissance) *par*, *en vertu de* toute la volonté, c'est-à-dire du décret de Dieu. » *DeW. :* « remplis (de connaissance) *dans*, c'est-à-dire pour ce qui tient à la volonté de Dieu, » etc. Toutes ces difficultés s'évanouissent, quand on sait que πληροῦσθαι signifie *être accompli*, *parfait ;* d'où πεπληρωμένοι, *accomplis*, *parfaits* (voy. Col. 2, 10. Éph. 1, 23). On doit relier ἐν παντὶ θελήμ. à στῆτε, comme *Beng.*, *DeW.*, et traduire : *afin qu'étant parfaits et accomplis, vous demeuriez fermes dans toute volonté de Dieu*, c'est-à-dire dans tout ce que Dieu veut. Ce sens est fort bon ; mais nous préférons la première leçon.

℣. 13. μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ ὅτι ἔχει πολὺν πόνον* ὑπὲρ ὑμῶν καὶ

* Le texte est assez labouré. *Elz.*, *Griesb.* in margine, *Scholz*, *B.-Crus.* lisent *ζῆλον πολύν*, E [*πολ. ζῆλ.*]KL, minn. syrr. Chrys. Théod. Dam. — tandis que *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Reiche*, comm. crit., ainsi que *Steiger*, *Bœhmer*, *Huth.*, *De W.*, *Meyer*, *Bleek*, *Schenkel*, *Braune* lisent *πολὺν πόνον*, d'après ℵABCP, 80. Euthym. it. vulg. copt. arm. ar. d'où proviennent évidemment, comme gloses, *πολὺν κόπον* D*FG — *πολ. πόθον* ou *πόθον πολ.* 5 minn. — *πολ. ἄγωνα*, 6. 67**. — Les Elz. ont peu d'anciens instruments en leur faveur ; d'ailleurs si *ζῆλον* eût été primitif, on ne s'expliquerait pas ces changements, parce que *ζῆλος* a un sens bien déterminé (Cf. 2 Cor. 7, 7 : *τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ*), tandis que *πόνος*, non seulement est inusité dans le N. T. (on ne le rencontre que Ap. 16, 10. 21, 4) ; mais encore il a, dans notre passage, un sens assez indéterminé pour avoir provoqué ces gloses (Voy. *Reiche*, comm. criticus).

τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει : Πόνος se dit proprement d'un travail fatigant et pénible, et se rend par *travail, peine, fatigue, douleur*, etc. Il se dit ici des préoccupations et des soucis pénibles, en un mot de la *peine* et du *mal* que ressent Épaphras de cette propagation à laquelle se livrent les faux docteurs, non seulement à Colosses, mais encore dans les villes voisines, à Laodicée et à Hiérapolis. *Meyer* pense que ce mot *πόνος* a été choisi comme répondant à l'idée de combat (*ἀγωνιζόμενος*, ℣. 12), car *πόνος* est le mot consacré pour les travaux de la guerre, Herod. 6, 114. 8, 89. Plat. Phædr. p. 247 B. Dem. 637, 18. Soph. Trach. 21, 169. De là, « *car je lui rends ce témoignage qu'il ressent une grande peine pour vous, pour ceux qui sont à Laodicée et pour ceux qui sont à Hiérapolis.* » — Ce souci pressant d'Épaphras nous explique pourquoi Paul, à sa sollicitation sans doute, a cru devoir prendre la plume pour écrire directement aux Colossiens et chercher à conjurer le mal dans les églises de l'Asie et de la Phrygie par une circulaire, l'épître aux Éphésiens.

℣. 14. *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς, ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητὸς, καὶ Δημᾶς*, « *Luc, le médecin, qui nous est cher, vous salue, ainsi que Démas.* » Ce Luc doit être le même que celui qui est mentionné Philém. 24 : *Μαρκὸς, Ἀρίσταρχος, Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ σύνεργοί μου.* Il était d'origine païenne, car il n'est pas du nombre des circoncis qui travaillent avec Paul (℣. 11), et médecin. Nous connaissons un Luc, disciple de Paul, dont il est parlé dans le livre des Actes. Il s'était joint à Paul à Philippes, lors de son dernier voyage à Jérusalem (Act. 16, 10) et l'avait accompagné de Césarée à Rome (Act. 27, 1), où nous le retrouvons encore quand Paul écrit la seconde épître à Timothée (4, 11) : c'est l'évangéliste et l'auteur du livre des Actes. Ces détails nous font croire que c'est ce Luc dont il est question ici, et nous ne voyons pas pourquoi nous en chercherions un autre dans l'intimité de Paul. Cependant plusieurs (*Chrys.*, *Érasm.* : annott. *Heumann*, in Pœcil. II,

p. 519, *Rosenm.*) ont pensé que Paul, en le désignant par l'épithète ὁ ἰατρός, a voulu précisément distinguer ce Luc de l'autre, qui était un personnage connu, autrement il se serait contenté de le nommer, comme 2 Tim. 4, 11. *Bengel* répond fort justement : Lucam, Timotheo satis notum, solo nomine appellat; Colossensibus ignotum, medicum vocat. C'est l'opinion de la tradition ecclésiastique (Irénée, 3, 16, 1). Une tradition qui se rencontre pour la première fois dans Nicéphore Calixte, H. E. II, 43 (XIVme siècle?) a fait de Luc un peintre. — *Baur*, *Holtzm.*, p. 20, Einl. p. 281, voient dans la mention de Marc et de Luc une sorte de symbole d'union entre les tendances de Pierre et de Paul. Mais rien ne trahit ici une semblable pensée; au contraire, car au lieu de rapprocher ces disciples de Pierre et de Paul, l'auteur les sépare l'un de l'autre dans son énumération; bien qu'il les considère tous deux comme appartenant à sa propre tendance religieuse.

Quant à Démas, abréviation de Démétrius, il est encore mentionné dans Philém. 24 et 2 Tim. 4, 10. Dans ce dernier passage, Paul nous dit que « Démas l'a abandonné par amour pour le présent siècle, et est parti pour Thessalonique. » A cette époque-ci, il était occupé à l'évangélisation, puisque Paul le met au nombre de ses compagnons d'œuvre (Philém. 23). S'il ne joint aucune épithète élogieuse à son nom, c'est vraisemblablement qu'il n'avait rien de particulier à en dire, non l'indice d'un mécontentement de Paul (cont. *Bæhr*, *Huther*, *Olsh.*, *Mey.*, *Schenkel*). Si c'eût été le cas, Paul n'en aurait pas parlé du tout, ni ici ni dans l'épître à Philémon.

ỷ. 15. Ἀσπάσασθε τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφοὺς καὶ Νυμφᾶν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν* ἐκκλησίαν, « *saluez les frères qui sont à Lao-*

* La plupart des critiques et des exégètes lisent *Νυμφᾶν... αὐτοῦ*, (DEFGKL, les minn., etc.), ce qui est régulier. *Lachm.* lit *Νύμφαν... αὐτῆς*, en sorte qu'il s'agirait d'une femme, nommée Nympha; mais cette leçon donnée par B, 67**, n'est pas suffisamment documentée. — *Tisch.* 8.

dicée, les frères en général, *et*, c'est-à-dire notamment (καί, Marc 16, 7. Act. 1, 14. 9, 36, etc. Rom. 6, 13. 11, 29. 15, 28, etc.) *Nymphas* (abréviation de Nymphodorus, comme Olympas de Olympodorus) *et l'assemblée qui se réunit dans leur maison*, pour *dans sa maison*. » En entendant καί dans ce sens, il n'est point nécessaire d'imaginer (cont. *Grot.* p. 320, *Huther*) que Nymphas habitait en dehors de Laodicée, et que son église était située « alicubi in agro. » Il ne faut pas restreindre ἐκκλησία à la famille de Nymphas (*Chrys.*, *Théod.*, *Ecum.*, *Théoph.*, *Érasm.*, *Estius*, etc.). Les premiers chrétiens se réunissaient chez quelque chrétien ou quelque famille pieuse, qui prêtait ses appartements et devenait un centre religieux; en sorte que l'ἐκκλησία n'était pas réduite aux seuls membres de la famille (Cf. Philém. 2. Rom. 16, 5. 1 Cor. 16, 19). On multipliait les lieux de réunion quand le nombre des disciples le rendait nécessaire. L'église de Colosses n'était point si ancienne et tenait encore ses assemblées dans des locaux privés.

℣. 16. καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, « *et quand la lettre*, que je vous écris, cette lettre-ci, *aura été lue chez vous*, » c'est-à-dire quand vous aurez lu ma lettre, — ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, « *faites que* (ποιεῖν ἵνα, Jean 11, 37) *on la lise aussi dans l'église des Laodicéens*. » La lecture se faisait publiquement devant toute la communauté à qui la lettre était adressée et à qui elle appartenait. De ce que Paul insiste sur cette lecture faite à tous les frères (1 Thess. 5, 27), il ne suit pas qu'on fit ordi-

Meyer, Holtzm. p. 167 lisent *Νυμφᾶν... αὐτῶν* (ℵACP, 8 minn. ar. Euth.) Cette leçon est très vraisemblablement, à cause de son irrégularité et de sa difficulté, la leçon originelle. On a corrigé ce plur. *αὐτῶν*, et l'on a mis *αὐτοῦ* ou *αὐτῆς*, suivant que *Νυμφαν* a été considéré comme masculin ou comme féminin. Ce pluriel s'explique par un accord *ad sensum*; Paul a mis le pluriel en pensant à Nymphas et à sa famille, qui habitaient cette maison.

nairement autrement. Paul désire que sa lettre soit communiquée à l'église de Laodicée, parce que, vraisemblablement, cette église était aussi travaillée par les faux docteurs (voy. ỷ. 13).

καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε : Paul a transporté et jeté en avant *τὴν ἐκ Λαοδικείας* pour l'accentuer (Cf. Luc 12, 24. Act. 16, 3. Rom. 11, 31. 1 Cor. 1, 26. 3, 5. 9, 15. 2 Cor. 2, 4. 12, 7. Gal. 2, 10. 1 Thess. 2, 1, etc.) = *ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε τὴν ἐκ Λαοδικείας* scil. *ἐπιστολήν*. — Qu'est-ce que cette lettre *ἐκ Λαοδικείας*[1] ? 1° Les uns ont traduit « *la lettre écrite de* (*ἐκ*) *Laodicée*. » *Théoph*. a pensé qu'il s'agissait d'une lettre écrite de Laodicée par Paul même, et il a cru que c'était la première épître à Timothée, se fondant sur une souscription de cette épître où il est dit qu'elle a été écrite de Laodicée. C'est inadmissible, puisque Paul n'a pas même visité l'église de Laodicée (voy. 2, 1). D'autres ont imaginé qu'il s'agissait d'une lettre écrite de Laodicée par les Laodicéens à Paul (*Chrys.*, *Théod.*, *Phot.* et *Ecum.*, *Érasme*, *Calv.*, *Bèze*, *Estius*, *Wolf*, *Michaelis*, p. 1079, *Rosenm.*, *B.-Crus.*) ou à Épaphras (*Storr*, *Flatt*). Paul inviterait les Colossiens à se procurer une copie de cette lettre, parce qu'elle renfermait vraisemblablement des questions adressées par les Laodicéens à l'apôtre, et que la lecture de ce document leur ferait d'autant mieux comprendre la lettre que Paul leur adresse à eux-mêmes (*Michaelis*). Mais lorsque Paul dit : « afin que *vous aussi*, *vous lisiez* *τὴν ἐκ Λαοδικείας*, » il s'agit évidemment d'une lettre que les Laodicéens viennent de lire.

[1] On a écrit des monographies sur ce point. *Stein*, Comm. über d. Evangelium d. Lukas, nebst einem Anhange über d. Brief an d. Laodicener, Halle, 1830, p. 384. *Anger*, Beitrage z. hist. krit. Einl. in d. A. und N. T. über den Laodicener Brief. Lips., 1843. *Wieseler*, De epist. laodicena, quam vulgo perditam putant. Gœtting., 1844, et Chron. d. Apost. Zeitalt., p. 450. *Satori*, über d. Laodicener Brief. Lüb., 1853. *Schneckenburger*, Beitrage, ch. 15. *Bæhmer*, 2 Anhang, in sein. Commentar, p. 417.

partant qu'ils ont reçue et non envoyée. Il s'agit d'un échange de lettres de Paul entre les Laodicéens et les Colossiens. 2° On a donc traduit avec raison « *la lettre venant de* (ἐκ) *Laodicée,* » c'est-à-dire qui vient ou doit venir de Laodicée, et cette lettre est une lettre de Paul. On s'est demandé quelle pouvait bien être cette lettre. Les opinions sont diverses. Un grand nombre de savants (*Grégoire le Grand, Thom. d'Aquin, Cajetan, Bellarmin, Camerarius, Hunnius, Heumann, Eichhorn,* p. 270, *Schott,* p. 255, *Harless,* Comm. Éph. p. LII, *Olsh.,* p. 123, *DeW.,* p. 88, *Ewald,* p. 466, *Lünemann, Schenkel, Meyer,* p. 11, *Weiss,* Herzog's Encycl. XIX, p. 721. 483, *Braune, Renan,* p. XX, *Hilgenfeld,* p. 663) pensent que c'est une lettre que Paul avait adressée aux Laodicéens et qui est perdue. D'autres croient que c'est la lettre dite aux Éphésiens, qui, en réalité, est une épître adressée aux Laodicéens (*Grot., J. Mill, Ellies Dupin, Sam. Crell,* in initio Evang. Joann. restituto, *J. Pierce,* Comm. Phil. p. 114, *W. Wahl,* Notæ criticæ in N. T., *Vitringa* junior, *Venema, Fred. Burgius, Wettstein,* N. T. p. 238, *Paley,* Horæ paulinæ, *J.-J. Quandt,* utrum ep. ad Ephesios a Paulo Ephesiis an Laodicenis inscripta sit. Regiomont. 1742, *Justi,* II v. p. 81, et récemment *Holtzhausen,* p. XIII, *Bungener,* p, 421, *Ræbiger,* Christolog. Paul. 1852, p. 48). D'autres (*J. Usher, Hænlein, Bertholdt,* p. 2796, *Heinrichs, Hug,* II v. p. 376, *Bœhmer, Bœttger, Néander,* Pfl. p. 402, *Bæhr, Steiger, Huther, Coulin, Schaff.* p. 330, *Guericke,* p. 341, *Dalmer, Bleek,* p. 182, *Kiene,* Stud. u. Krit. 1869, p. 322, *Hofmann,* Comm. Col. p. 156. 177, *Reuss,* p. 154, *Sabatier,* p. 201) sont d'avis que c'est l'épître aux Éphésiens, qui, en sa qualité d'épître circulaire, a dû être remise aux chrétiens de Laodicée : c'est aussi notre opinion. — *Schulthess* et *Stein,* induits en erreur par une notice de Philasterius, hær. 89, ont cru que c'était l'épître aux Hébreux (voy. *Bœhmer,* p. 418). — *Wieseler,* p. 450, *Thiersch,* Hist. Standp. p. 426, estiment que c'est

l'épître à Philémon (voy. notre Introduction à l'épître aux Éphésiens).

ỳ. 17. *καὶ εἴπατε Ἀρχίππῳ*, « *et dites à Archippe.* » Cette recommandation est faite à l'église de Colosses (*ἀσπάσασθε — καὶ εἴπατε*). Paul la charge de cette commission, comme il la charge des salutations (Cf. Rom. 16, 3-16). Archippe devait donc résider à Colosses. *Wieseler*, Chron. p. 452, veut conclure de ce que *ἀσπάσασθε — καὶ ποιήσατε* a pour objet les Laodicéens, que *καὶ εἴπατε* doit avoir aussi pour objet un Laodicéen et qu'ainsi Archippe doit résider à Laodicée. Cette conclusion ne nous paraît pas justifiée. La recommandation faite à propos de l'église de Laodicée ne comprend que les ỳ. 15. 16, et est complètement terminée par un retour aux Colossiens (*καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε*). Le *καὶ εἴπατε*, etc., est une nouvelle recommandation qui n'a rien à faire avec la recommandation précédente (voy. ép. Philémon, Introduction). — *Βλέπε τὴν διακονίαν ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς* : Paul a transposé et jeté en avant *τὴν διακονίαν ἣν παρέλ. ἐν κυρ.* pour accentuer ce ministère et la responsabilité qui s'y rattache (voy. ỳ. 16) = *βλέπε, ἵνα τὴν διακονίαν... πληροῖς* (cont. *Bœhmer*, *DeW.*, *Meyer*, *Braune*). Si nous voulons faire ressortir l'accentuation, nous pouvons, dans ce cas-ci, nous conformer à l'ordre suivi par Paul : « *Fais attention, considère bien* (*βλέπειν*, Phil. 3, 2. 1 Cor. 1, 26. 10, 18) *le ministère que tu as reçu,* » — non pas « du Seigneur » (*Bæhr*), ni « à cause du Seigneur » (*Flatt*), ni « ad honorem domini » (*Heinrichs*), ni « pour le Seigneur » (*B.-Crus.*), ni « secundum Domini præcepta » (*Grotius*, qui rattache *ἐν κυρ.* à *πληροῖς*) : mais « *dans le Seigneur.* » — *Ἐν κυρίῳ* (comme *ἐν Χριστῷ*) est une expression que Paul emploie fréquemment d'une manière épexégétique, soit après un verbe (Rom. 6, 2. 22. 1 Cor. 1, 31. 7, 39. Éph. 4, 17. 6, 1. Phil. 2, 19. 3, 1. Col. 3, 18. 4, 17. 1 Thess. 3, 8), soit après un adjectif (Col. 3, 19), soit après un adjectif pris substantivement, ou

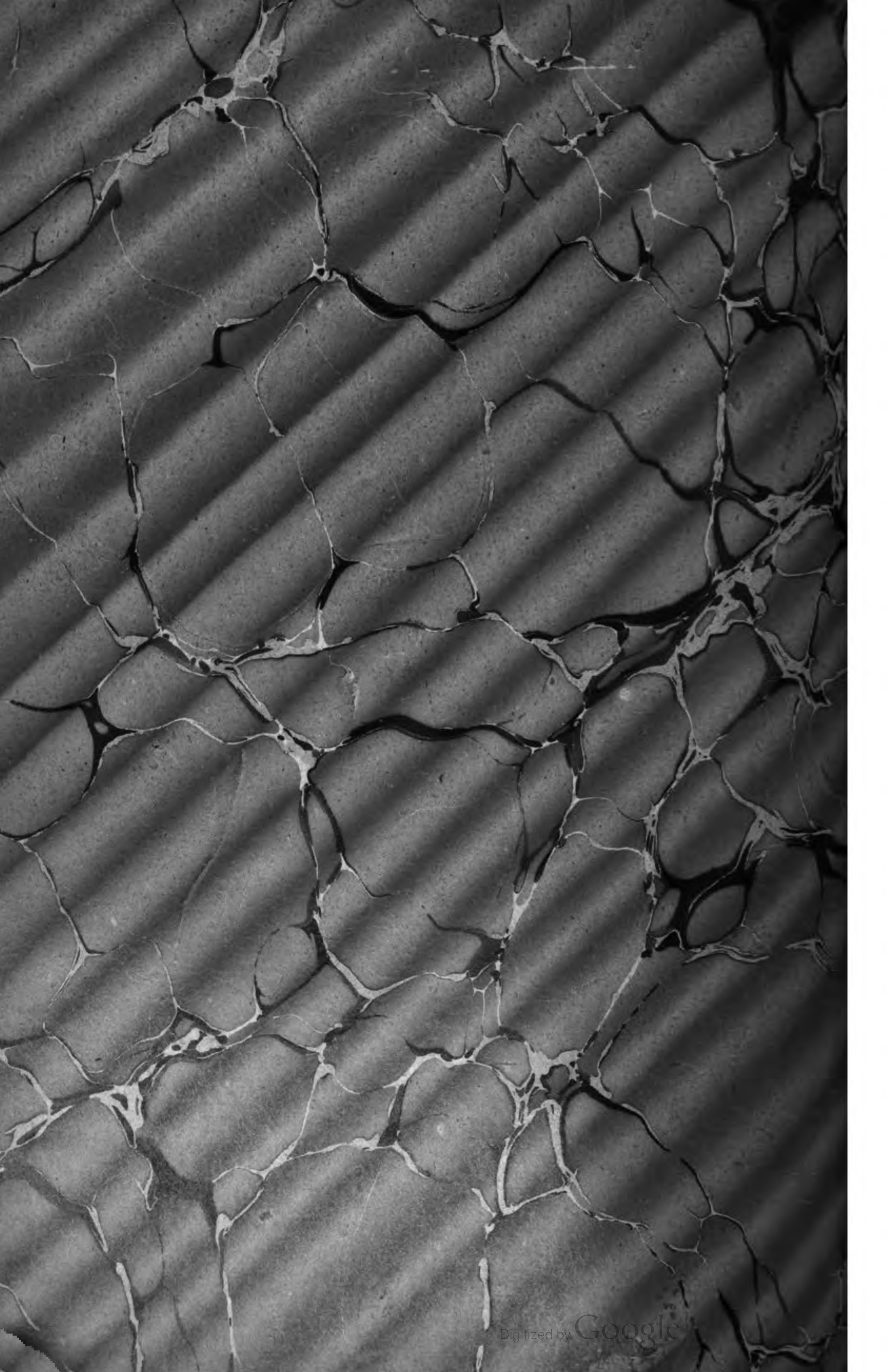
même un substantif (Rom. 16, 8. 13. 1 Thess. 5, 12. Éph. 5, 8. 6, 21. Col. 4, 7. 1 Cor. 4, 17) comme une sorte de qualificatif, dont la valeur est déterminée par le contexte (*Harless*, Comm. Éph. p. 136). Cette expression renferme d'une manière concise l'idée d'union, de communion avec le Seigneur (τὸ εἶναι ἐν, Rom. 16, 11), de sorte qu'elle indique qu'une chose est ou se fait *en* ou *dans la communion avec le Seigneur*; il en est le fondement (voy. *Winer*, Gr. p. 364). Paul, en disant : « *Lequel* [ministère] *tu as reçu dans le Seigneur*, » c'est-à-dire dans la communion avec le Seigneur, veut faire sentir que c'est en communion avec le Seigneur, c'est-à-dire comme un vrai et fidèle disciple qu'il doit exercer ce ministère. « *afin de le remplir pleinement, parfaitement* » (πληροῦν διακονίαν, Act. 12, 25 = πληροφορεῖν τ. διακονίαν, 2 Tim. 4, 5). Nous ne savons quel était le ministère d'Archippe, toutefois il fallait que ce fût un ministère assez important pour que Paul juge bon de l'avertir. Cette manière d'adresser cette observation à Archippe par l'intermédiaire de la communauté doit avoir sa raison d'être. Paul sait trop bien ménager la susceptibilité de ses correspondants — et ici il a intérêt à le faire — pour n'avoir pas agi intentionnellement, d'autant plus qu'il pouvait en écrire confidentiellement dans l'épître à Philémon (*Holtzm.* p. 167). Peut-être craint-il quelque faiblesse de la part d'Archippe en face de la propagande des faux docteurs (*Steiger*, p. 331, *Ewald*, p. 464). En lui faisant parvenir sa recommandation par l'intermédiaire de l'église elle-même, il l'arme bien mieux pour l'action que s'il la lui avait faite confidentiellement dans l'épître à Philémon (cont. *Holtzm.* p. 167). L'église est en même temps prévenue.

℣. 18. Ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρί, Παύλου, « *la salutation est de ma main, de moi, Paul*, » c'est-à-dire je vous salue de ma propre main. Il a sans doute dicté la lettre, et il avertit qu'il prend lui-même la plume pour la salutation finale.

C'était son habitude ; comp. 1 Cor. 18, 21. 2 Thess. 3, 17. Il devait être agréable aux destinataires d'avoir quelques mots tracés de la main de l'apôtre ; d'ailleurs cela donnait à la lettre un caractère d'authenticité, qui, dans tel cas donné (voy. 2 Thess. 3, 17), pouvait être nécessaire. Cette salutation est ordinairement un souhait de grâce : Paul y ajoute quelques mots (Cf. 1 Cor. 16, 21-23). **Μνημονεύετε μου τῶν δεσμῶν**, « *souvenez-vous de mes liens.* » Ce souvenir doit éveiller les sympathies de ses lecteurs et les attacher à sa personne et à sa parole. — **Ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν***, scil. εἴη, « *que la grâce soit avec vous !* » Paul dit d'un mot « *la grâce,* » tandis que dans d'autres épîtres (Rom. 16, 20. 24. 1 Cor. 16, 23. 2 Cor. 13, 13. Gal. 6, 18. Phil. 4, 23. 1 Thess. 5, 28. 2 Thess. 3, 18. Philém. 25) il dit : « *Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ...* » c'est-à-dire l'amour immérité de Christ envers les pécheurs (Act. 15, 11. 2 Cor. 8, 9. Gal. 1, 6. 1 Tim. 1, 14. Tite 3, 7). On dit dans le même sens « *la grâce de Dieu* » (voy. 1, 6) et d'un seul mot « *la grâce,* » la grâce par excellence (Rom. 5, 20. 21. Éph. 6, 24. 1 Tim. 6, 21. 2 Tim. 4, 22. Tite 3, 15).

* *Elz.*, ajoutent ἀμήν, qui manque dans un trop grand nombre de mss. pour être authentique. Sauf. Gal. 6, 18, il est toujours omis après le souhait de grâce, par *Tisch.*, *Lachm.* et le plus souvent par *Griesbach.*

Genève. — Imprimerie Aubert-Schuchardt.




DUE MAR 6 1931
APR 1 0 1972

